د. حسن حنفى

من النقل إلى الإبداع

المجلد الثانى

التحول



الجزئى والكلى
النسقى
الأدبى





من النقل إلى الإبداع

(المجلد الثانى) العرض

(١) العرض (الجزئى والكلى – النسقى – الأدبى)

من النقل إلى الإبداع

المجلد الثانى

(١) العرض

- العرض الجزئى والعرض الكلى
- العرض النسقى
- العرض الأدبى

دكتور. حسن حنفى

مكتبة

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب

الكتـــــــاب : من النقل إلى الابداع

(المجلد الثانى) التحول

(١) العرض

- العرض الكلى والجزئى.

- العرض النسقى.

- العرض الأدبى.

المـؤلـــــف : د.حسن حنفى

رقـم الإيـداع : ٩٩/٧٣٨٤

الترقيم الدولى : I S B N

977-303-169-1

تـاريـخ النشـر : ٢٠٠١ م

حقوق الطبع والترجمة والاقتباس محفوظة

الـنـاشـــــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (عبده غريب)

شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ ش الحجاز ـ عمارة برج آمون - الدور الأول - شقة ٦

☎ ٦٣٦٢٥٦٢ - فاكس / ٦٣٧٤٠٣٨

التـــوزيـــع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

☎ ٥٩١٧٥٣٢/ ✉ : ١٢٢ (الفجالة)

المـــطـابـــع : مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (C1)

☎ ٠١٥/٣٦٢٧٧٧


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

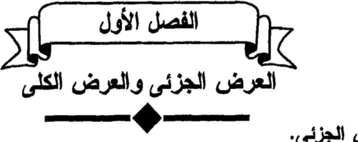
۞ إلى حكماء الأمة من جيلنا

۞ قضاء على التغريب فى عصر

حسن حنفى

الباب الأول

العــرض



العرض الجزئى والعرض الكلى

أولا: العرض الجزئى.

يعني العرض الجزئي عرض موضوع واحد عند أحد فلاسفة اليونان مع ذكر اسمه فى العنوان فى كتاب معين أو فى موضوع محدد كنوع من التقديم والتعريف. وهو نوع من التأليف فى الوافد عن طريق تبسيط موضوعاته ونصوصه حتى يسهل بعد ذلك تمثلها. وقد قام بذلك الفارابى.

ففى "الإبانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة" للفارابي (٣٣٩هـ) وهو الذى قرأه ابن سينا ففهمه بعد أن قرأ الترجمة العربية للنص اليوناني أربعين مرة فلم يفهمه مما يدل على قدرة الفارابى على العرض الواضح[1].

ولا يبدأ العرض بفعل القول ومشتقاته فهذه مرحلة قد ولت، مرحلة الشرح والتلخيص والجوامع، ولكنه يتوجه إلى القصد مباشرة قصد أرسطو وقصد الفارابى حتى يتحد القصدان. والقصد هو غرض أرسطو فى الكتاب أى العلة الغائية وهي التي لها الأولوية على باقي العلل الصورية، الشكل اللغوي، والمادية (مضمون الفكر وطرق الاستدلال) والفاعلة أى المؤلف نفسه. يتعامل الفارابى هنا مع العمل دون تشخيصه فى صاحبه. فالعمل مستقل عن المؤلف ينتمي إلى تاريخ الحضارة الذي يعبر عن تطور الفكر البشري. فالقصد أى الغاية يأتي قبل الأقسام أى المادة والمضمون. ولا يكفي فى ذلك الغرض الكلى للكتاب كله بل يمكن أن ينقسم إلى أغراض جزئية، غرض كل مقالة على حدة ومجموع الأغراض الجزئية تصب كلها فى الغرض الكلى.

والتوجه نحو القصد والغاية والغرض ليس توجها نظريا خالصا منفصلا عن الزمان والمكان وانما تصحيح لوهم كثير من الناس أن مضمون الكتاب مضمون ديني، يتعرض للبحث فى البارى"سبحانه وتعالى"، والعقل والنفس وسائر ما يناسبها، وأن علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد علم واحد. وهو غير صحيح، ولا ينطبق إلا على المقالة الحادية عشرة وهي

---

(١) المجموع، الطبعة الأولى، على نفقة أحمد ناجى الجمالي ومحمد أمين الخانجى وأخيه، القاهرة ١٣٢هـ ١٩٠٧م مطبعة السعادة ص ٤٠-٤٤.

مقالة اللام. ومما أوقع فى هذا اللبس ترجمة "علم ما بعد الطبيعة" أحيانا بلفظ "الإلهيات" فى قسمة الحكمة إلى منطق وطبيعيات وإلهيات كما وضح ذلك فى قسمة "الشفاء" و"النجاة" و"الإشارات والتنبيهات" لابن سينا [1].

ويعرض الفارابى الكتاب لحل هذا الإشكال من أجل التمييز بين علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد، ابتداء من تصنيف العلوم، وهو مدخل رئيسى فى فلسفته كما عرض فى "إحصاء العلوم". فالعلوم قسمان جزئية وكلية. الجزئية تتعرض لبعض الموجودات على حدة مثل علم الطبيعة للطبيعة، والهندسة للمقادير، والحساب للعدد، والطب للأبدان. والكلية هى التي تنظر فى جميع الموجودات والمبادئ المشتركة بينها مثل الوحدة والكثرة، والتقدم والتأخر، والقوة والفعل، والتام والناقص، وما يجمعها جميعا وهو ما يسمى باسم الله جل جلاله. وهو علم واحد وألا لكان علما جزئيا. ومن ثم يدخل علم البارئ باعتباره علما كليا فى علم ما بعد الطبيعة باعتباره أيضا علما كليا فى علم واحد، علم الوجود المطلق. وبما أنه علم أعلى من الطبيعة وفوقها فانه يسمى علم ما بعد الطبيعة. والعلم التعاليمى أكثر تجريدا من علم ما بعد الطبيعة ولكنه لا يدخل فيه. فموضوعاته ليست طبيعية ولا من علم ما بعد الطبيعة بل من صنع الوهم مثل النقطة والخط. فالمفارقة إما بالحقيقة مثل علم ما بعد الطبيعة أو بالوهم مثل العلم التعاليمي[2]. وهو لا يتناقض مع الوهم بالتوحيد بين العلمين كما هو الحال عند بعض الشراح. فالعلم الإلهى داخل فى علم ما بعد الطبيعة نظرا لأنه يتعرض للبارى كأحد التصورات التي تجمع بين الموجودات مثل المحرك الأول والعلة الأولى والوجود المطلق. فالعلم الإلهى أحد أشكال علم ما بعد الطبيعة دون أن يتوحد العلمان.

ويعرض الفارابى الأثنتى عشرة مقالة، ويحكم على كل منها، ويربط بينها. فالمقالة الأولى تشبه الصدر والخطبة لأن موضوعها أقسام العلل وانتهاؤها إلى العلة الأولى."كما يبين وضوحها أو غموضها، سهولتها أو صعوبتها مثل المقالة الثانية. فيوضحها ويقيم الحجج عليها حتى يتوجه الذهن نحو الطلب. ويحول الموضوعات إلى معاني ذهنية مثل المقالة الثالثة. ويحدد مستوى الموضوعات مثل المقالة الرابعة التي تفصل الألفاظ الدالة على موضوعات العلم الألفاظ المتواطئة أو المشكلة أو المشتركة اشتراكا حقيقيا كما يفعل فى المنطق، وتحويله من منطق تصورات إلى منطق لغة. ويعيد بيان تقسيم العلوم النظرية إلى طبيعية ورياضية وإلهية فى المقالة الخامسة لأن المنطق آلة لكل العلوم. فالعلم الإلهى جزء من العلم لأنه نظر

---

(١) السابق ص ٤٠ – ٤١.

(٢) السابق ٤١ – ٤٣.

فى الهوية بالذات وليست الهوية بالعرض على عكس ما يقول الجدليون والمغالطيون. لذلك كان موضوع المقالة السادسة التمييز بين الهوية بالذات وهو الجوهر وأقسامه، المادة والصورة، وحده، والصورة غير المفارقة والصورة المفارقة. ومن الطبيعي أن تكون الصور الأفلاطونية المفارقة موضوع المقالة السابعة. ثم تتوالى المقالات بعد ذلك، الثامنة فى القوة والفعل وتقدم المتقدم، والتاسعة فى الواحد والكثير والغير والخلاف والضد، والعاشرة فى التمييز بين مبادئ العلم وعوارضه، والحادية عشرة فى مبدأ الجوهر والوجود كله واثبات هويته وأنه عالم بالذات وحق بالذات، وفي الموجودات المفارقة وترتيبها بالنسبة إليه، وهى مقالة اللام الشهيرة التى ساعدت على تعشيق علم ما بعد الطبيعة فى علم التوحيد، وأخيرا المقالة الثانية عشرة فى مبادئ الطبيعيات والتعليميات[1].

ولا يذكر من الوافد بطبيعة الحال إلا أرسطو ثم الاسكندر ثم ثاسطيوس والأفلاطونية كصفة. فأرسطو هو صاحب الكتاب الذي يذكر فى العنوان وفي الرسالة. ويذكر الاسكندر كشارح لمقالة اللام شرحا غير تام بالرغم من وهم المتأخرين أن شرحه كان تاما. هنا يبدو الفارابى أكثر دراية بشرح الاسكندر من الشراح اليونان الذين ربما أتموا شرحه. يبدو الفارابى أكثر دقة فى التاريخ، ينسب العمل إلى صاحبه، و يعرف حجمه وقدره. أما ثامسطيوس فانه شرح مقالة اللام شرحا تاما دون المقالات الأخرى نظرا لأن مقالة اللام هي التي يتحدث فيها أرسطو عن المحرك الأول وهي أكثر المقالات إيمانية واتجاها نحو الدين، ويسهل تعشيقها فى الموروث فيصبح المحرك الأول هو البارى تعالى طبقا للتشكل الكاذب. وتذكر الصور الأفلاطونية كموضوع للمقالة السابعة وليس كإضافة من الفارابى على نص أرسطو. ولا يذكر الموروث على الإطلاق الكلامي أو الفلسفي أو الفقهي. فالفارابي فى غنى عن ذلك بقدرته على التمثل والاستيعاب ثم إعادة العرض بوضوح وثقة اعتمادا على العقل الخالص.

ثانيا: العرض الكلى.

١ ــ **عرض المذهب**. ويتدرج العرض الكلى فى ثلاث مراحل. الأولى عرض مذهب فيلسوف بعينه مثل أرسطو عرضا مذهبيا ابتداء من مجموع أعماله كما فعل الكندي فى رسالته عن "كمية كتب أرسطوطاليس، وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة"[2]. فالعرض له غرضان: الأول حصر عدد كتب أرسطو أى عرض المؤلفات ونسقها ومن خلالها يتم عرض المذهب. والثاني ما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة. الأول تاريخي والثاني لا تاريخي. الأول

---

(١) السابق ص ٤٣-٤٤.

(٢) رسائل جـ١ ص ٣٦٣/ ٣٧٨.

يوناني خاص، والثاني إنسانى عام، وهو معرفة الحق وشوق النفوس له. الأول للتعليم والثاني لبيان الغرض.

وبطبيعة الحال يذكر أرسطو، وتذكر صفة "يوناني" لأرسطو وأسماء كتب أرسطو معربة. أو الطبيعيات فكلها مترجمة[1]. وأحيانا يوضع اللفظ المعرب أولا ثم المترجم ثانيا مثل قاطوغورياس وهو علم المقولات، الحامل والمحمول، الجوهر والعرض مع إفاضة فى الشرح وضرب الأمثلة. ومثل باريارمانياس ومعناه علم التفسير، وأنالوطيقا الأولى ومعناه العكس من الرأس، وأنالوطيقا الثانية وهو المخصص باسم أفوذقطيقا ومعناه الإيضاح، وطوبيقا ومعناه المواضع أى مواضع القول، وسوفسطيقا ومعناه المنسوب إلى السوفسطائيين ومعنى السوفسطائي المتحكم، وريطوريقا ومعناه البلاغى، وبوييطيقا ومعناه الشعرى. بل مازالت الأسماء قلقة فى تعريبها مثل نيقوماخوس ورسم اسمه نيقوماخس[2].

وما زال العرض ينقصه الاتساق. يبدأ بالإجابة على السؤال إحصاء كتب المنطق والطبيعيات والأخلاقيات والرياضيات ثم يبين اشتراكها جميعا فى موضوع الجوهر ثم يبين امتياز البرهان القرآني وإعجازه فى الرد على منكري حشر الأجساد والخلق بقياس الأولى، وبيان بلاغه حجة القرآن لغويا، ثم العودة إلى الرياضيات وأهميتها لإذكاء العلم الإنسانى والإلهي فى آن واحد، ثم عود إلى موضوع الكتب المنطقية والطبيعية وما بعد الطبيعة والنفسية والأخلاقية والسياسية مما يدل على التكرار.

ويبدأ المتعلم بالرياضيات بالرغم من بداية الكندي بعرض المنطقيات ثم الطبيعيات. وتشمل الرياضيات: العدد والهندسة أو المساحة والتنجيم والتأليف وهي شرط معرفة باقي كتب أرسطو على نحو برهاني وليس مجرد حفظها وروايتها. العدد والتأليف صناعتان للكمية، والهندسة والتنجيم صناعة الكيفية. وعلم العدد أول العلوم الرياضية وأساسها. يبحث فى الكمية المفردة أى المنفصلة قياسا للأجزاء بعضها على البعض الآخر. وهو أساس باقي

---

(١) أرسطو (٥) وأسماء كتب أرسطو المعربة من المنطقيات مثل: قاطيغورياس باريارمايناس، أنالوطيقا الأولى، أنالوطيقا الثانية، طوبيقا، سوفسطيقا، ريطوريقا، بوييطيقا. ومن الأخلاقيات نيقوماخيا وأحيانا أنوليطيقا، أفوديقطيقي، طوبيقى، سوفسطيقي، ريطوريقى، بوييطيقى، بوليطيقى.

(٢) مثل: الجزء الطبيعى، السماء، الكون والفساد، أحداث الجو والأرض، المعادن، النبات، النفس، الحس والمحسوس، النوم واليقظة، طول العمر وقصره، ما بعد الطبيعيات أو مافوق الطبيعيات، الأخلاق، الرياضيات، العدد، الهندسة أو المساحة، التنجيم، التأليف. وقد تحولت بعض الألفاظ المعربة بالاستعمال إلى عربية مثل سوفسطائية، السابق ص٣٦٥-٢٦٨/٣٨٤.

العلوم ومتقدم عليها. فان لم يكن عدد لا يكون تأليف أو مساحة أو تنجيم. وعلم التأليف إيجاد نسبة عدد إلى عدد، وقرنه إليه، ومعرفة المؤتلف والمختلف، وإضافة الكمية بعضها إلى بعض. وهو يتألف من عدد ومساحة وتنجيم. وأظهر ما يكون فى الأصوات وتركيب الكل والأنفس الإنسانية والهندسة علم الكيفية الثانية وهو علم المساحة العظيمة. وعلم التنجيم وهو علم الفلك، علم الكيفية المتحركة، علم هيئة الكل، وعدد أجسامه الكليات، وحركتها وكمية حركاتها، وما يعرض فى ذلك من نوعه، علم هيئة الكل فى الشكل والحركة بأزمانها من أجرام العالم التي لها الكون والفساد حتى يدثرها مبدعها ان شاء كما أبدعها. وهو مركب من عدد ومساحة. هذه العلوم الرياضية الأربعة هى شرط التفلسف. ومن عدمها عدم الفلسفة والعلم الإلهى معا لأنها أيضا علم الجوهر الذى لا يزول. فمن أراد تعلم الفلسفة يبدأ بالرياضيات والمنطقيات والطبيعيات وما فوق الطبيعيات ثم الأخلاقيات وسياسة النفس بالأخلاق المحمودة، وغير ذلك من العلوم مركب منها. ولكل علم مراتبه [1].

فكتب أرسطو أربعة أنواع بعد تعلم الرياضيات: المنطقيات، والطبيعيات، والثالث ما كان مستغنيا عن الطبيعيات، قائما بذاته، غير محتاج إلى الأجسام ومع ذلك يوجد مع الأجسام مواصلا لها وهي النفس وظواهرها أى الطبيعيات الصغرى، والرابع ما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يواصلها البتة وهو علم ما بعد الطبيعة. وهو ما سماه ابن سينا بعد ذلك أن الموجودات قبل الكثرة، ومع الكثرة، وبعد الكثرة. الأولى المنطق، والثانية الطبيعيات، والثالثة الرياضيات. والمنطقيات ثمانية: الأول المقولات والثاني التفسير بعد أن استقر بعد ذلك إلى العبارة، والثالث العكس من الرأس وقد استقر بعد ذلك إلى التحليلات الأولى أو القياس، والرابع الإيضاح وقد استقر بعد ذلك فى البرهان، والخامس المواضع والذي أصبح بعد ذلك الجدل، والسادس السفسطة، والسابع البلاغة أى الخطابة، والثامن الشعر. والطبيعيات سبعة: الخبر الطبيعي أى سمع الكيان، والثاني السماء وهو السماء والعالم، والثالث الكون والفساد، والرابع أحداث الجو والأرض الموسوم العلوي وبالقول على النهايات أى التي تتلاطم وهو "الآثار العلوية"، والخامس المعادن، والسادس النبات، والسابع الحيوان. والطبيعيات الصغرى أربعة: النفس، والحس، والمحسوس، والنوم، واليقظة، وطول العمر وقصره. وما بعد الطبيعيات كتاب واحد.

---

(١) السابق ص ٣٦٩-٣٧٠/٣٧٣-٣٧٨.

وتلحق كتب الأخلاق بالنفس. ومنها الكتاب الكبير "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، وهو أحد عشر قولا، والثاني الأخلاق الصغير أقل حجما. وله أيضا عديد من الرسائل والكتب الصغيرة فى موضوعات جزئية.

ثم يتحول الكندي من إحصاء الكتب إلى عرض موضوعاتها. وأولها الجوهر ومحمولاته وهو موضوع كتاب المقولات. وهو أيضا موضوع طبيعي فى السماع الطبيعي. وهو أيضا موضوع ما بعد الطبيعة، الجوهر الأزلي. فالجوهر موضوع للعلوم الثلاثة. الجوهر والمحمول أى الموضوع والمحمول فى المنطق، والجوهر والمقولات التسع فى العلم الطبيعي، الكم والكيف، الطينة أى المادة والصورة، والمضاف هو الموجود مع لا طينة، والمكان والزمان تركيب جوهر مع كم، والفعل والانفعال تركيب جوهر مع كيف، والملك تركيب جوهر مع جوهر. والجوهر الثابت هو الجوهر الأول الخالي من الأعراض، موضوع العلم الثابت الحق وهو الفلسفة، وهو موضوع العلم الإلهى الذي يأتي البشر دون تكلف أوطلب أوحيلة مثل علم الرسل. وهنا ينتهي عرض الوافد اليوناني ليبدأ عرض الموروث الإسلامي بعد تعشيق الأول فى الثاني، الجوهر الأول فى الله جل وعلا، والفلسفة فى الوحي، وعلم البشر بعلم الرسل صلوات الله عليهم بلا طلب ولا تكلف بحث ولا بحيلة رياضية أو منطق بل بإرادة الله جل وتعالى بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق وتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته. لهم آيات فاصلة لهم عن غيرهم من البشر من علم الجواهر الخفية. ثم تيقن العقول أن ذلك من عند الله جل وتعالى يخضع له البشر بالطاعة والانقياد، فيضطر إلى التصديق بما تأتي به الرسل عليهم السلام. مثال ذلك جواب الرسل فيما سئلوا فيه عن الأمور الخفية التى لا يستطيع الفيلسوف أن يجيب عليها إلا بعد طول جهد وعناء البحث والتروض، وبأسلوب موجز وبين، وقريب الإحاطة بالمطلوب(١).

العلم الإنسانى إذن دون العلم الإلهى ولا سبيل لإحاطته بالأشياء الحقة الثابتة مع عدم الرياضيات إلا بقدر مباشرة الحس الذي يشارك فيه الحيوان غير الناطق .

ويضرب المثل على ذلك بجموع الآيات الشهيرة من آخر سورة يس التي تحاجج ضد إنكار حشر الأجساد وكأنها جدل بين الرسول والمفكرين عندما سألوه يا محمد: من يحيي العظام وهي رميم؟ وقد استعاد القرآن السؤال فى الإجابة ﴿ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾، وهو ما يسمى فيما بعد فى المنطق دليل الأولى. فالقادر على الأقل

(١) السابق ص ٣٧٠-٣٧٣/٣٧٦.

يكون قادرا على الأكثر. وجمع المتفرق أسهل من صنعه وإبداعه. بل أن الله قادر على إخراج الشيء من نقيضه، الحياة من الموت، والنار من الأخضر ﴿ الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون﴾، وبعد المثل يأتي الممثول، وبعد المقدمة تأتي النتيجة ﴿أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ﴾، والإجابة البديهية على ذلك ﴿ بلى، وهو الخلاق العليم ﴾. وهكذا يتحول الموروث الأول إلى حجة، والنقل إلى عقل، والنص إلى منطق[1]. وتنتقل الآيات من مجرد إثبات حشر الأجساد كقضية جزئية إلى إثبات الخلق وهي القضية الكلية. فالخلق من لا شئ أصعب من البعث من لا شئ، والقادر على البعث أقدر على الخلق، وأقل فى الزمان والجهد لأنه جل ثناؤه لا يحتاج إلى مدة لإبداعه وإخراج الأيس من الليس ﴿ انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ﴾، جل ثناؤه وتعالت أسماؤه عن ظنون الكافرين[2].

وتأتي الشواهد اللغوية لإحكام الاستدلال المنطقي. إذ يستعمل فى لغة العرب مخاطبة ليس أى المعدوم. وتستعمل للشيء فى الوصف ما ليس له فى الطبع[3]. ويظهر الأسلوب العربي المحلي فى مخاطبة القارئ. فالرسالة موجهة إليه بإجابة على سؤاله. فالعرض استجابة لسؤال أى تلبية لدافع الفهم[4].

ثم يبدأ الجزء الثاني من الرسالة حتى ليبدو مكررا ولكن لبيان غرض هذه العلوم والمصنفات من أجل التفلسف وليس من أجل التعلم. فالنقل وسيلة للإبداع ومقدمة له. فإذا كان الجزء الأول قد تعرض للمادة أى الأشياء ذاتها فان الجزء الثانى يعرض للغاية، غاية كل علم ومصنف غونا على فهمها. الأول وصف والثاني إيضاح. وأفضل فهم وتوضيح ما كان

---

(١) "فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع فى قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله وتعالى إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح أن العظام تحيى بعد أن تصير رميما، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض وأن الشيء يكون من نقيضه، كاست عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتخيلة"، السابق ص٣٧٦.

(٢) السابق ص ٣٧٣-٣٧٥.

(٣) مثل قول امرئ القيس ببيتيه الشهيرين فى معلقته:

فقلت له لما تمــطى بصلبــه ∴ وأردف أعجــازا ونــاء بكلكل

ألا أيها الليل الطــويل ألانجل ∴ بصبح وما الإصباح منك بأمثل

(٤) مثل: حاطك الله بصنعه، ووفقك الحق، واستعملك لما يوجبه الحق.. سألت ، اسعدك الله بمطلوباتك، تصيرها فيما يقرب منه، ويباعد عن الجهل، ويكسب إنارة الحق أن أنبئك... ولعمرى أن فيما سألت من ذلك لعظيما..."، "فرسمت لك من ذلك ما هو بالغ مرادك من مسألتك، وبعض ما هو زائد فى تحديد مبصر عقلك ... ويقدر ما هو كاف فى مسألتك... فهذه كان الله لك على كل خير معينا"، السابق ص٣٦٣-٣٦٤/٣٨٤.

بالغاية والقصد من أجل التوجه نحو العمل والتحول من الفكر إلى السلوك، ومن الفهم إلى الفعل، بل ومن الظن إلى اليقين، ومن الثبات إلى الحركة. فعرض قاطيغورياس القول فى المقولات المفردة العشرة فى بدايتها مثل الجوهر والعرض، الحامل والمحمول، الجوهر الأول المحسوس والجواهر الثواني غير المحسوسة والمقولة على المحسوس، فى وسطها وهي العشرة أعيان، وفي نهايتها مثل التقدم والحركة والمعية. وغرض بارياميناس أى التفسير، القضايا المقدمات للمقاييس العملية أى الجوامع، فهي إما موجبة أو سلبية أى مقدمات الأقيسة، فى البداية الاسم والفعل والحرف والقول بالتعريف والخبر أو فى الوسط مثل تأليف القضايا من شيئين اسم وحرف أو ثلاثة اسم وحرف وظرف زمان أو أربعة بإضافة الجهة، وفي النهاية لمعرفة أشد القضايا تناصبا أى تقابلا، الموجبة والسالبة أم الموجبة الموجبة المضادة لها. وغرض أنالوطيقا الإبانة عن الجوامع المرسلة وهي أقوال نضع منها أشياء، ويظهر منها شئ آخر لم يكن ظاهرا من قبل. وأقل تأليف للجامعة قضيتان مشتركتان فى حد أوسط تظهر منهما نتيجة لم تكن ظاهرة من قبل. ولها ثلاثة أنواع من التراكيب: الأول أن يكون الحد المشترك موضوعا لأحد الطرفين محمولا للآخر، والثاني أن يكون محمولا للطرفين، والثالث أن يكون موضوعا للطرفين. فتكون الجوامع ثلاثة أنواع، الأول أن تكون الجوامع صادقة أبدا وهي البرهانية أو أن تكون صادقة أو كاذبة وهي الجدلية أو أن تكون كاذبة أبدا وهي السوفسطائية على الترتيب من الأشرف إلى الأخس. ومعنى أنالوطيقا النقض. وغرض أفوديقطيقي أن تعطي الجوامع البرهان ولا تحتاج أوائل البرهان إلى برهان إذ هي ثابتة فى العقل والحس. وغرض طوبيقي الجوامع الجدلية ومواضع القول التي توجب وجوبا آخر، والغلط الحاد فيها، والإبانة عن الأسماء الخمسة، الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض، والحد. هنا يدخل الكندي مقدمة فرفوريوس فى الجدل. وغرض سوفسطيقي القول على المغالطة فى وضع الجوامع أى القضايا، بلا شرائط القضايا المقدمات التي تؤلف منها الجوامع، فى البداية لرصد أنواع المغالطة أو فى النهاية للاحتراس من الوقوع فيها. وغرض ريطوريقي القول فى أنواع الأقاويل الثلاثة الإقناع فى الحكومة وفي المشورة وفي الحمد والذم الجامع لهما التقريظ. وغرض بويطيقي القول فى صناعة الشعر والأوزان فى كل نوع كالمدح والهجاء والمراثي.

أما الكتب الطبيعية فغرض "الخبر الطبيعي" الإبانة عن الأشياء العامة لجميع الأشياء الطبيعية، العلل والأوائل والبخت والخلاء والمكان والزمان والحركة. وغرض "السماء" هيئة الكل، وانفصال الأجرام الأولى الخمسة، أحوالها الطبيعية وعوارضها وخصائصها الذاتية والعامة وعللها. وغرض الكون والفساد القول على الكون والفساد المرسل أى الإبانة عن

مائية الكل والفساد الكلى. وغرض "العلوي" أى الآثار العلوية الإبانة عن علل وكون كل كائن فاسد ما بين حضيض فلك القمر إلى مركز الأرض، فى الجو وعلى الأرض وما فى بطنها قولا كليا عن الآثار العارضة فيها. وغرض "المعدني" الإبانة عن علل الأجرام المتكونة فى باطن الأرض، كيفياتها وخواصها الذاتية والعامة ومواضعها. وغرض "النباتي" الإبانة عن علل كون النبات وكيفياته الخاصة والعامة ومواضعه. وغرضه "الحيواني" الإبانة عن علل كون الحيوان، طبائعه وخواصه الذاتية والعامة وعلل أعضائه ومواضعه وحركاته.

أما الكتب النفسانية فان غرضه فى كتاب "النفس" الإبانة عن ماهيتها وكل واحد، قواها وفصولها وعوامها وخواصها، وتفصيل حواسها وأنواعها. وغرض "الحس والمحسوس" الإبانة عن علل المحسوسات. وغرض "النوم واليقظة" الإبانة عن ماهية النوم وكيفيته وعلل الرؤيا. وغرض "طول العمر وقصره" ما يدل عليه الاسم. وغرض كتاب ما بعد الطبيعة الإبانة عن الأشياء القائمة بغير طينة أى مادة ومع الطينة الذي لا يتواصل أو يتحد معها، وتوحيد الله "جل تعالى" والإبانة عن أسمائه الحسنى، وأنه علة الكل الفاعلة والمتممة. فهو الكل وسايس الكل بتدبيره المتقن وحكمته التامة. وهنا يتم تعشيق الوافد فى الموروث، تعشيق ما بعد الطبيعة فى التوحيد بألفاظه ومصطلحاته .

وينتهي الكندي عرض الموضوعات بعرض أغراض الكتب الخلقية والسياسية. فغرض الأخلاق إلى نيقوماخوس بيان أخلاق النفس وسياستها بالأخلاق الفاضلة وبعدها عن الرذيلة. وقسم السياسة الخلقية إلى أنواع، الخاصة والغريبة والمدنية. وفصل الأخلاق والآلام اللاحقة بكل نوع وبيان أن السعادة هي الفضيلة، فى كل أوان، وأن الفضيلة فى النفس والبدن وما خرج منها. وغرض بوليطيقي أى المدني الذي كتبه إلى بعض إخوانه يشبه غرض الأخلاق ولكن مطبقا فى السياسة المدنية. بل وتتداخل المقالات بينهما[١].

ويحيل الكندي إلى باقي مؤلفاته. فيحيل إلى "كتابنا الأعظم فى التأليف"، عندما يعرض للتأليف من العلوم الرياضية والذي أظهر ما يكون فى الأصوات. كما يحيل إلى باقي عرضه للعلوم بوجه عام دون إحالات إلى علم أو كتاب خاص لمزيد من التفصيل [٢].

وكما تبدأ الرسالة بالبسملة والاحتساب على الله فهو نعم العون تتخللها العبارات الإيمانية مثل "جود الجايد بكل خير، وحسن معونته، جل وتعالى علوا كبيرا". وتنتهي أيضا

---

(١) السابق ٣٨٢-٣٨٤.

(٢) السابق ص ٣٧٨.

بالسؤال بالتوفيق لكل خير، والدعوة للتحصين من كل ضر، مع الحمدلة والصلاة على الرسول وآله أجمعين[1].

٢ ــ **جمـــع المذهبين**. والمرحلة المتوسطة فى العرض الكلى هو الجمع بين مذهبين مثل أفلاطون وأرسطو فى منظور كلي واحد شامل. وتلك هي دلالة محاولة الفارابى "**الجمع بين رأيي الحكيمين**"[2] فيعرضها على طريق الإيجاز. لذلك تتميز بالوضوح والقدرة على الاختصار، والرؤية الثاقبة، والتعرف على خصائص المذهبين. وهما اختياران متكاملان وحلان على التبادل لإشكال واحد. يترك الاستطراد والدخول فى مذهب كل منهما لأنه ليس المقصود[3]. وبطبيعة الحال لا يذكر إلا الوافد دون الموروث. ويأتي أرسطو فى المقدمة ثم أفلاطون ثم الاسكندر ثم سقراط ثم الاسكندر الافروديسي وأمونيوس ثم ثامسطيوس وفرفوريوس وايرقليطوس، ومن الفرق الاسكلائيين[4].

والدافع على التأليف هو أن "أكثر أهل زماننا" قد خاضوا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه وادعوا أن الحكيمين المقدمين المبرزين اختلفا فى المبدع الأول، وفي وجود الأسباب منه، وفي النفس والعقل وفى المجازاة على الأفعال خيرها وشرها، وفى كثير من الموضوعات المدنية، والخلقية والنطقية. فالبداية من الواقع وحياة الناس. وتشعب الآراء والموضوعات إسلامية صرفة، خلق العالم، والمعاد، وبعض المسائل الشرعية، واختلاف أهم فيلسوفين يونانيين فى ذلك أفلاطون وأرسطو. فالعقلاء أولى بالاتفاق من الاختلاف. ليس الدافع إذن التوفيق أو مجرد تمرين عقلي بل وحدة المعرفة الإنسانية، واتفاق العقل والنقل، اليونان والقرآن، وحدة الحقيقة العقلية بين العقلاء مثل أفلاطون وأرسطو، وبين الحقيقة العقلية والحقيقة السمعية. فلا فرق بين الوحى والعقل، بين الشريعة والحكمة، بين وحي الأنا وعقل الآخر. ويمكن اجتماع الحضارات على حقائق إنسانية واحدة بصرف النظر عن طرق المعرفة. الحقيقة واحدة والطرق إليها مختلفة. يريد الفارابى بيان أوجه الاتفاق بينهما حتى يزول الشك من قلوب الناس، وبيان أسبابه. فالفلسفة هى العلم بالموجود بما هو موجود. ومن ثم يطبق الفارابى هذا التعريف لمعرفة حقيقة آراء أفلاطون وأرسطو فى ذلك، عودا إلى

---

(١) السابق ص ٣٤٨/٣٧٨/٣٦٣.

(٢) المجموع ص ١–٣٩.

(٣) السابق ص ٣٣/٢٥.

(٤) أرسطو (٦٣)، أفلاطون (٦٠)، الاسكندر (٨)، سقراط (٣)، الاسكندر الأفروديسى، أمونيوس (٢)، ثامسطيوس، فرفوريوس، ايرقليطوس، الاسكلائيون (١).

الأشياء ذاتها بإجماع الآراء واتفاق الحكيمين المبرزين بل وجميع العقلاء ومطابقة ذلك بالوجود. فالتصديق نوعان، اتفاق العقلاء فيما بينهم ثم تطابق آرائهم مع الواقع. فالعقل والواقع مقياسان للحقيقة التي يعلنها الوحي عطاء وهبة(١).

وهناك احتمالات ثلاثة للاختلاف بين الحكيمين. الأول أن يكون حد الفلسفة غير صحيح، وهو العلم بالموجود بما هو موجود أى وجود موضوع تتلاقى عليه الآراء، وجود حقيقة موضوعية يتفق عليها العقلاء. أما إذا كانت الفلسفة مجرد هوى أو رأي فما أكثر الأهواء والآراء، أى النسبية التي تضحى بالموضوعية، المعرفة التي تغفل الوجود حتى تبقى المعرفة وحدها مجرد شكوك وظنون دون معيار للتصديق بينها. والحد صحيح، مطابق لصناعة الفلسفة. ويتبين ذلك من إحصاء جزئيات هذه الصناعة. فالعلوم إما إلهية أو طبيعية أو منطقية أو رياضية أو سياسية. والفلسفة هي المستنبطة لها حتى أنه لا يوجد علم إلا وللفلسفة فيه رأي بمقدار الطاقة الإنسانية عن طريق القسمة المأثورة عن أفلاطون. ولما رأى أرسطو أن أفلاطون قد أكمل القسمة فانه أخذ منهجا آخر هو القياس وهذبه فى البرهان ليتمم القسمة. ومن ثم كان المنطق هو المدخل للطبيعيات والإلهيات. قصد الحكيمان إذن معرفة العالم على ما هو عليه دون زخرفة أو اغراب أو تكلف. حد الفلسفة إذن صحيح إنها العلم بالموجود بما هو موجود.

والاحتمال الثاني أن يكون رأي الجميع أو الأكثرية فى هذين الفيلسوفين سخيفا غير معقول ودخيل. وهو احتمال بعيد. فقد أجمع العقلاء على أن هذين الحكيمين مبرزين. وليس أقوى من شهادة الجميع على شئ واحد. فكما أن العقل حجة فان إجماع العقلاء حجة. وهو إجماع عن عقل لا عن تقليد. قد يخطئ عقل واحد إذا لم يتدبر الرأي ولم يتحقق من صدقه أوأهمل فى البحث مما قد يغطى ويعمى ويخيل. ولكن لا تخطئ عقول الجميع بعد اتفاقها وتأملها. لذلك اتفقت الألسنة أى الشعوب المختلفة على تقديم هذين الحكيمين. ويضرب بهما المثل على التفلسف، واليهما يساق الاعتبار، وعندهما يتناهى الوصف العميق والعلوم والاستنباطات والغوص فى المعانى.

والاحتمال الثالث أن يكون هناك تقصير فى معرفة الظانين بأن بينهما خلافا فى الأصول، وهو الاحتمال الأقرب. ولكل تقصير فى الظن والنظر دوافعه وأسبابه. ويمكن القضاء على هذا الظن أو التقصير بمعرفة طرق اليقين. فاليقين فى العلوم الطبيعية والشرعية

---

(١) السابق ص ١-٢.

والأخلاقية ومن ثم يمكن استقراء الجزئيات التي يبدو عليها الخلاف بين الحكيمين حتى يصح الحكم بالاختلاف أو الاتفاق[١].

ويحصى الفارابى اثنى عشر موضعا للاختلاف الظاهري بين أفلاطون وأرسطو ويبدده ويبين اتفاقهما فيها. فالحقيقة مزدوجة، ذات جانبين. أخذ كل منهما جانبا ليكمل الآخر فى رؤية متكاملة متزنة متعادلة عند الفارابى وسابقة على رأي الحكيمين. أخذ كل حكيم رأيا أحادى الجانب وجمع الفارابى الرأيين الأحاديى الجانب الذي يغلب على ثقافة الوافد فى رؤية متكاملة تغلب على ثقافة الموروث.العقل اليوناني أحادي والوحي الإسلامي تكاملي، على النحو الآتي:

١ ــ لكل من الحكيمين سيرة وأفعال مختلفة مما أدى إلى أقوال متباينة لما كانت السير والأفعال والأقوال تابعة للاعتقاد. وهو منظور إسلامى. ربما كان الاختلاف بينهما أعمق فى أصول الاعتقاد. فقد تخلى أفلاطون عن كثير من الأمور الدنيوية وحذر من غوائلها، فى حين أن أرسطو تفحص فيها وامتلك وتزوج واستوزر للاسكندر. ولا خلاف فى ذلك. فقد اعتنى أفلاطون بالسياسة، وهذب السير العادلة والعشرة الإنسية المدنية، وأبان فضائلها، وكشف عن مفاسدها بترك العشرة وإيثار العزلة، وهو ما تدرسه الشعوب حتى اليوم. ابتدأ بالنفس ثم انتهى بالجماعة، طبقا للأولويات فى الأهمية. فالأخلاق قبل السياسة، والنفس قبل العالم. أما أرسطو فقد بدأ بالسياسة وبالعالم. ولما اطمئن إليها توجه إلى النفس والأخلاق فنقطة البداية عند أفلاطون هي نقطة النهاية عند أرسطو، ونقطة النهاية عند أرسطو هي نقطة البداية عند أفلاطون. الخلاف بينهما فى إدراك الأولويات طبقا لتباين القوى الطبيعية بين الحكيمين، زيادتها فى أحدهما ونقصها فى الآخر. وهو تصور إسلامي إيثارا للنفس على العالم، وللأخلاق على السياسة ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ أو فى قول المسيح "ماذا تكسب لو كسبت العالم وخسرت نفسك" ؟

٢ ــ آثر أفلاطون عدم تدوين العلوم وتأليف الكتب، وفضل إبقاءها فى الصدور والعقول. ولما خشى عليها من النسيان عبر عنها بالرموز والألغاز حتى لا يطلع عليها إلا أهلها ومستحقوها وهي طريقة "المضمون به على غير أهله"، وسبب استعمال الصوفية أيضا رموزهم وألغازهم حماية لأنفسهم وإبعادا لأهل الظاهر عنها. أما أرسطو فقد دون الكتب ورتبها وبينها وأوضحها لإيصالها للناس. والحقيقة أن هذا الاختلاف ليس كليا مطلقا. فعند كل

---

(١) السابق ص ٢-٥.

من الحكيمين بعض مآثر الآخر. ألغز أرسطو وأخفى بعض علومه. وحذف كثيرا من المقدمات الضرورية فى القياسات الطبيعية والإلهية والخلقية. وكان يقول الحقائق إلى المنتصف حتى يدرك الناس بعقولهم النصف الآخر. استعمل هذه الطريقة فى رسائله مع الاسكندر "وكل لبيب بالإشارة يفهم". يعطى المقدمات كي يستنبط الاسكندر النتائج أو يعطى النتائج حتى يستنبط الاسكندر المقدمات. يذكر مقدمات ويستنبط منها نتيجة أخرى حتى ينبه القارئ على نتيجة القياس. يذكر الجزئيات حتى يستقريها القارئ ويصل إلى الكليات أو يعطى الكليات حتى يستنبط السامع منها الجزئيات أو يقيس عليها جزئيات أخرى قياسا تمثيليا. وقد يغمض فى كلامه حتى يقوم القارئ بالإيضاح بنفسه وإعمال الجهد في العلم والتعلم. رتب الكتب ونظمها، وكأن ذلك طباع له ثم تحول عنها فى رسائله وكما وضح ذلك في رده على أفلاطون فى رسالته التى يعذله فيها على تدوين العلوم وإخراجها للناس بأن ترتيبها لا يفهمه إلا من يستحقها. فالظاهر أن الحكيمين مختلفان. والحقيقة أن مقصودهما واحد[1].

٣ ـ وقدم الجوهر عند أفلاطون غير قدمه عند أرسطو. ففي "طيماوس" و"بوليطيا الصغير" أشرف الجواهر عند أفلاطون وأقدمها القريبة من العقل والنفس البعيدة عن الحس والمشاهدة، فى حين أنها عند أرسطو فى "المقولات" و"القياسات الشرطية" أى القياس الأشخاص والأعيان. وهو خلاف فى الظاهر لأن الحكماء يفرقون بين الأقاويل والقضايا فى الصناعات المختلفة. ويتكلمون على الشيء الواحد بطرق مختلفة حسب مقتضى الصناعة. جعل الحكيم أرسطو الجوهر الشخص فى صناعة المنطق وفى علم الطبيعة فتصوره جوهرا محسوسا. أما الحكيم أفلاطون فقد تكلم عن الجوهر فى علم ما بعد الطبيعة وفي الأقاويل الإلهية. فتصور الجوهر بسيطا باقيا لا يتحول ولا يندثر. الفرق بين الحكيمين هو فرق بين العلمين.

٤ ـ وإذا كان أفلاطون قد آثر فى توفية الحدود طريق القسمة فى حين أن أرسطو آثر طريقة البرهان والتركيب فالحقيقة أن الخلاف فى المنهج وليس فى الموضوع، فى الطريقة وليس فى الشيء. أفلاطون يؤثر القسمة التي هي أقرب إلى الاستنباط، والانتقال من الكلى إلى الجزئي فى حين أن أرسطو يؤثر التركيب أى البرهان وهو أقرب إلى الاستقراء والانتقال من الجزئي إلى الكلى. يتبع أفلاطون الجدل النازل فى حين يتبع أرسطو الجدل الصاعد. الخلاف فى اتجاه الحركة نحو الموضوع والاقتراب منه من أعلى كما يفعل أفلاطون أو من أسفل كما يفعل أرسطو، من علم ما بعد الطبيعة والعلم الإلهى كما يفضل أفلاطون أو من علم الطبيعة وعلم المنطق كما يفضل أرسطو. يستعمل أرسطو بعض القسمة

---

(١) السابق ص ٥-٨.

كما هو الحال فى القياس، ويستعمل أفلاطون بعض التركيب عندما يقسم العام إلى فصلين ذاتيين ثم كل فصل ذاتي إلى فصلين ذاتيين. القسمة تركيب مقلوب إلى أسفل كما أن التركيب قسمة مقلوبة إلي أعلى. الهدف واحد هو الوصول إلى الشيء سواء من جنسه ونوعه كما يفعل أفلاطون أو من فصله وخاصته وأعراضه كما يفعل أرسطو(١).

٥ ــ قيل إن أفلاطون فى القياس المختلط من الضروري والوجودي جعل المقدمة الكبرى ضرورية والنتيجة وجودية لا ضرورية فى قياس أتى به فى "طيماوس". فالوجود أفضل من اللاوجود، والطبيعة تشتاق إلى الأفضل دائما فينتج عن ذلك أن الطبيعة تشتاق إلى الوجود وهى مقدمة ليست ضرورية فلا ضرورة فى الطبيعة. فى وجود الطبيعة على الأكثر فى حين أن أرسطو يصرح فى كتاب "القياس" أن القياس الذى تكون مقدماته مختلطة من الضروري والوجودي وتكون الكبرى ضرورية تكون النتيجة أيضا ضرورية. وهو خلاف ظاهر بين الحكيمين. والحقيقة أن هذا الخلاف يرجع إلى الشراح "الاسكلائيين" مثل أمونيوس حتى ثامسطيوس اللذان نسبا هذا القول إلى أفلاطون، لقلة تمييزهم وخلط صناعة المنطق بالعلم الطبيعي. فقد رأوا لزوم الحد الأول للأوسط ضروريا ولزوم الأوسط للآخر وجوديا. خلطوا بين المنطق والطبيعة، ولم يعرفوا أن القياس مؤتلف من موجبتين فى الشكل الثاني. وقد لخص الاسكندر ذلك فى "معنى القول على الكل" عند أرسطو ولخصه الفارابى فى "أنولوطيقا"، وفرق بين الضروري القياسي والضروري البرهاني. ومن ثم فلا خلاف بين أفلاطون وأرسطو. كما ادعى الشراح أن أفلاطون يستعمل ضربا من القياس فى الشكلين الأول والثالث الذي فيه المقدمة الصغرى سالبة فى حين أن أرسطو بين فى "أنالوطيقا" أنه غير منتج. وقد بين الفارابى من قبل أن الذي أتى به أفلاطون فى كتاب "السياسة" وأرسطو فى كتاب "السماء والعالم" ليست سوالب بل موجبات معدولة ولا تمنع القياس أن يكون منتجا. ذكر أرسطو فى الفصل الخامس من كتاب "باري هرمنياس" أن الموجبة التي المحمول فيها ضد من الأضداد تكون سالبته أشد مضادة. وظن الناس أن أفلاطون يخالفه فى ذلك اعتمادا على أقاويله السياسية والخلقية من أن الأعدل متوسط بين الجود والعدل، والحقيقة أن الغرضين مختلفان. فغرض أرسطو بيان معاندة الأقاويل وأنها أشد وأتم معاندة، فمن الأمور ما لا يوجد فيها مضادة البتة فى حين أنه لا يوجد أمر إلا وله سالب معاند. غرض أفلاطون بيان المعاني السياسية ومراتبها لا معاندة الأقاويل وهو ما بينه أيضا أرسطو فى "نيقوماخيا الصغير". فلا خلاف بين الحكيمين(٢).

---

(١) السابق ص ٨-١١.

(٢) السابق ص١١-١٥.

٦ ـــ ويختلف رأيى أفلاطون وأرسطو فى موضوع الإبصار. إذ يرى أرسطو أن الإبصار يكون بانفعال من البصر، بينما يرى أفلاطون أن الإبصار يكون بخروج شئ من البصر وملاقاة المبصر. وزاد الأئمة أى المفسرون الخلاف، وشنع كل فريق على الآخر. شنع أنصار أرسطو على أفلاطون. فالخروج لا يكون إلا للجسم هواء أو ضوء أو نارا. وكلها موجودة بين البصر والمبصر، ولا حاجة إلى خروج من الذات إلى الموضوع فيتم التشنيع بسوء استعمال لفظ خروج. وشنع أصحاب أفلاطون"على أرسطو وحرفوا لفظ الانفصال بأنه تأثر واستحالة وتغير فى الكيفية إما فى البصر أو فى الجسم بين البصر والمبصر. فالاستحالة فى العضو تكون فى الحدقة إلى ما لا نهاية أو فى بعضها مما يجعلها مفصلة. وان كان فى الجسم الوسيط لزم أن يكون قابلا للضدين. واحتج أصحاب أرسطو بأنه لو لم يكن الانفصال فى الجسم لما أمكن للبصر أن يرى الأشياء البعيدة. واحتج أصحاب أفلاطون بادراك القريب قبل البعيد. ولو كان الأمر على ما قاله أرسطو للزم أن تكون المسافة بين البصر والمبصر مضيئة لتحمل الألوان. ويرى الفارابى أن الأمر على التوسط وليس على التطرف والعصبية. وقد اضطر الفريقان لاستعمال لفظ الخروج أو لفظ الانفصال بالرغم من ضيق اللغة فوقعوا فى التشبيه. أما ذوو العقول الصحيحة فانهم لا يقعون فى هذا التشنيع والتعصب وسوء تأويل الألفاظ[١].

٧ ـــ ويختلف الحكيمان فى أمر النفس إذ يرى أرسطو فى "نيقوماخيا" أن الأخلاق عادات تتغير ولا شئ منها بالطبع، ويمكن التنقل منها بالاعتياد والدربة. بينما يصرح أفلاطون فى كتاب "السياسة" وفي "بوليطيقا" بأن الطبع يغلب العادة، وأن الشيوخ إذا ما طبعوا على شئ يعسر زواله عنهم، وإذا ما حاولوا ازداد فيهم تماديا. ولا يوجد خلاف فى الحقيقة بين الرأيين لأن أرسطو يتكلم عن الأخلاق كما شرح الفارابى من قبل هذا الكتاب. وان كان يتكلم عن الأخلاق كما شرح فرفوريوس فان كلامه على القوانين الخلقية. وهو كلام كلي ومطلق عن تغير الأخلاق والعادات كما هو ملاحظ فى التربية. فلا شئ فيها متعلق بالطبع لا يخضع للتغير والتبدل. أما أفلاطون فانه ينظر إلى السياسات أيها أنفع وأيها أضر، فينظر فى أحوال الفاعلين. لذلك لجأ إلى الطباع التى يسهل تنقلها عند البعض ويصعب عند البعض الآخر وكما صرح أرسطو بذلك فى "نيقوماخيا" الصغير. فلا خلاف بين الحكيمين إلا فى ظاهر القول وعندما ينظر إلى كل قول على انفراد وإخراجه من السياق وعن مرتبة علمه.

(١) ويرى هوسرل فى الفلسفة الغربية المعاصرة أن الإدراك يتم بشعاع مزدوج بين الذات والموضوع، من الذات إلى الموضوع ومن الموضوع إلى الذات.

والحقيقة أن الأمر على التوسط. فمهما كانت النفس متخلقة ببعض الأخلاق ثم قامت باكتساب خلق جديد كانت الأخلاق التي معها كالأشياء الطبيعية والجديدة كالأشياء الاعتيادية ثم تحولت إلى طبيعية باكتساب خلق ثالث اعتيادي وهكذا على التوالي[1]. وهو معنى قول أفلاطون أن الأخلاق منها طبيعي ومنها مكتسب، وليست طبيعة بالحقيقة لا يمكن زوالها. فهو قول شنيع يناقض ظاهر اللفظ. الفارابى هنا أقرب إلى أرسطو القائل بالاكتساب والاعتياد منه إلى أفلاطون القائل بالطبع[2].

٨ ـ وقد أورد أرسطو فى كتاب البرهان شكا، أن الذى يطلب علما إما أن يطلب ما يجهله فكيف يوقن أن ما طلبه يكون علما واما أن يطلب ما يعلمه فلا يكون طلبه علما ومن ثم ينتفى العلم كما يقول الشكاك. ومن يطلب علم شئ إنما يطلب فى شئ آخر ما قد وجد فى نفسه محصلا، إلحاقا للمجهول بالمعلوم، وإذا كان المعلوم فى النفس فما وجه الحاجة إلى المجهول الذى يحيل إليه؟ وقد بين أفلاطون فى "فإذن" أن العالم تذكر معتمدا على حجج سقراط. هنا لا يختلف أرسطو عن أفلاطون، ولكن توهم الناس أن ذلك تجاوز للحد خاصة من يقولون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن. فقد أفرطوا فى التأويل، وحرفوا الأقاويل، وأجروها مجرى البراهين مع أن أفلاطون يروى عن سقراط لتصحيح أمر خفى بعلامات ودلائل. والقياس بعلامات لا يكون برهانا كما قال أرسطو فى "أنالوطيقا" الأولى والثانية. كما أفرطوا فى التشنيع على مدى الخلاف بين الحكيمين، وأغفلوا قول أرسطو فى كتاب " البرهان" بأن كل تعليم أو تعلم يكون عن معرفة متقدمة أو مندرجة تحت علوم كلية وهو ما يتفق مع أفلاطون. ومن البين أن نفس الطفل عاملة بالقوة، تدرك بالحواس الجزئيات، وعنها تحصل الكليات، وهى العلوم على الحقيقة التي تحصل عن قصد. وقد جرت العادة وجعلها متقدمة على الإدراك الحسى وتسمى أوائل المعارف ومبادئ البرهان. وقد بين أرسطو فى كتاب "البرهان" أن "من فقد حسا فقد علما". ولما كانت المعارف تحصل فى النفس بغير قصد فقد لا يتذكرها، ويتوهم أنها لم تزل فى النفس، وأنها لا تعلم إلا من الحس. فإذا حصلت فى النفس أصبحت النفس عاقلة، فليس العقل إلا التجارب. وكلما زادت كانت النفس أتم عقلا. فإذا ما اشتاق الإنسان إلى معرفة شئ اشتاق إلى معرفة أحواله. وما تقدمت معرفته فى النفس يزول عنه الجهل والحيرة. وهذا ما قاله أفلاطون من أن التعلم تذكر، وأن التذكر تكلف العلم. وهو ما عرضه أرسطو فى آخر كتاب "البرهان" وكتاب "النفس" الذى شرحه المفسرون. وهو

---

(١) وهذا هو رأى رافيسون فى الفلسفة الغربية المعاصرة فى كتابه الشهير "فى العادة" فى تحولها إلى طبيعة ثابتة.

(٢) السابق ص١٥-٢٢.

قريب مما قاله أفلاطون فى " فإذن "إلا أن بين الموضعين خلافا. فأرسطو يذكر ذلك عندما يريد إيضاح أمر العلم والقياس فى حين أن أفلاطون يذكره عندما يريد إيضاح أمر النفس.

٩ ــ وفى قدم العالم وحدوثه وهل له صانع وعلة فاعلة يظن البعض أن أرسطو يرى أن العالم قديم فى حين يرى أفلاطون أن العالم محدث. وهو ظن قبيح مستنكر بأرسطو دعا إليه قوله فى كتاب "أناطوبيقا" أنه قد توجد قضية واحدة يمكن أن يؤتي على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة مثل أن العالم قديم أو ليس بقديم. وأرسطو بذلك يقرب المثال ولا يقول على جهة الاعتقاد. لم يكن غرضه فى "طوبيقا" بيان أمر العالم بل بيان أمر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة. كان أهل زمانه يتناظرون: هل العالم قديم أم محدث؟ هل اللذة خير أم شر؟ وكانوا يذكرون فى كل مسألة قياسات ذائعة مشهورة. والمقدمة المشهورة فيها الصدق والكذب. كما دعاهم إلى ذلك ما ذكره أرسطو فى كتاب "السماء والعالم" من أن الكل ليس له بدؤ زمانى، فظنوا أنه يقول بقدم العالم. وهو ظن غير صحيح. فقد تبين فى الكتب الطبيعية والإلهية أن الزمان عدد حركة الفلك. وأن ذلك الزمان حادث عن حركة الفلك. فمحال أن يكون لحدوثه بدؤ زماني. إذن هو من إبداع البارى جل جلاله دفعة واحدة بلا زمان وحركة حدثت عنه. ومن نظر فى أقواله فى الكتاب المعروف بأثولوجيا لم يشتبه عليه الأمر فى إثبات الصانع المبدع للعالم. فقد أبدع البارى جل ثناؤه الهيولي من لا شئ وأنها تجسمت وترتبت عن البارى سبحانه وعن إرادته. كما بين فى "السماع الطبيعي" أن الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق. ويستدل على ذلك بالنظام البديع فى أجزاء العالم فى كتاب "السماء والعالم". كما بين أرسطو أمر العلل وعددها، وأثبت الأسباب الفاعلة، وأن الكون هو المحرك غير المتكون والمتحرك. وهو ما بينه أفلاطون فى "طيماوس" أن كل متكون يكون عن علة مكونة اضطرارا وأن المتكون لا يكون علة لذاته كما بين أرسطو فى "أثولوجيا" وجود الواحد فى الكثرة، ويرهن على ذلك ببراهين واضحة مما يبين أن أجزاء العالم حدثت كلها من إبداع البارى لها، وأنه عز وجل هو العلة الفاعلة الواحد الحق ومبدع كل شئ. وهو ما بينه أفلاطون فى كتبه عن الربوبية مثل "طيماوس" و"بوليطيا". كما بين أرسطو فى حروفه فى "ما بعد الطبيعة" كيف يترقى فيها من البارى جل جلاله فى حرف اللام ثم يعود إلى بيان صحة مقدماته. كيف بعد كل هذا يقال أن أرسطو يقول بنفي الصانع وبقدم العالم؟ ولأمونيوس رسالة يذكر فيها أقاويل الحكيمين فى إثبات الصانع لم يذكرها الفارابي لشهرتها. وهو الطريق الأوسط دون إفراط أو تفريط. وليس لأحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع من العلم بحدوث العالم واثبات الصانع وتلخيص أمر الإبداع ما لأرسطو وأفلاطون. وليس لهم إلا قدم الطبيعة وبقاؤها، وأن فى الأصل كان الماء أو التراب أو الهواء أو النار، وما يقوله اليهود

والمجوس وسائر الأمم فيه استحالة وتغاير وهي أضداد الإبداع مما ينتهى إلى طرح السموات والأرض فى جهنم ويؤدى إلى التلاشى المحض. لولا أنقذ الله العقول والأذهان بهذين الحكيمين واتباعهما ممن أوضحوا أمر الإبداع بحجج مقنعة وإيجاد الشيء عن لا شئ وأن كل ما يتكون من شئ فهو فاسد . والعالم مبدع من غير شئ فحاله إلى غير شئ. وكتبهما مملوءة بشواهد الربوبية ومبادئ الطبيعة لكن الناس فى حيرة ولبس. وهو ما يتفق مع الأقاويل الشرعية وأنها فى غاية السداد والصواب، أن البارى جل جلاله مدبر جميع العالم، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ولا يفوت عنايته شئ من أجزاء العالم على السبيل الذي بيناه فى العناية من أن الكلية شاملة فى الجزئيات، وأن كل شئ من أجزاء العالم على السبيل الذى بيناه فى العناية من أن العناية الكلية شائعة فى الجزئيات، وأن كل شئ من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأدق المواضع وأتقنها[1]. كما يدل على ذلك علم التشريح ووظائف الأعضاء والأقاويل الطبيعية حتى يثبت الإتقان والإحكام وينتقل من الطبيعيات إلى البرهانيات. وهى موكولة لأصحاب الأذهان الصافية والعقول المستقيمة، والسياسات وهي موكولة إلى ذوي الآراء السديدة، والشرعيات موكولة إلى ذوي الإلهامات الروحانية. والشرعيات أعمها، وألفاظها خارجة على مقادير علوم المخاطبين الذين لا يؤاخذون بما لا يطيقون تصوره. وينتقل الفارابي من إثبات حدوث العالم إلى إثبات التنزيه ونفي الجسيمة عن الله والزمان والحركة وضرورة مخاطبة الناس على قدر عقولهم. فطرق البراهين الخالصة لا يعرفها إلا الفلاسفة وفى مقدمتهم أفلاطون وأرسطو. أما البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع فمنشؤها عند أصحاب الشرائع الذين عوضوا بالإبداع الوحي والإلهام، وهو ما يتفق مع رأيي الحكيمين ولا يتصور اختلافهما فيه[2].

١٠ ــ ويقال إن افلاطون يثبت الصور أي المثل بينما ينفيها أرسطو. إذ أن أفلاطون يوحي فى كثير من أقاويله أن للموجودات صورا مجردة فى عالم الإله، وربما يسميها المثل الإلهية. لا تفسد ولا تندثر مثل الموجودات الكائنة. وأرسطو فى حروفه، كتاب ما بعد الطبيعة، شنع على هذه الأقاويل، وبين ما يلزمها من الشناعات لم يذكرها الفارابي لطولها ولشهرتها وعدم تكرارها كي يرجع إليها من يريد. إن غرضه فقط إيضاح الطرف لطالب الحق حتى لا يضل فى الوقوف على اتفاق الحكيمين بعيدا عن الألفاظ المشككة. وربما يثبت أرسطو فى كتابه "الربوبية" المعروف بأثولوجيا الصور الروحانية، وأنها موجودة فى عالم

(١) السابق ص٣٠.
(٢) السابق ص ٢٦-٣٠.

الربوبية. وهى أقاويل إذا أخذت على ظواهرها لا تخلو من احتمالات ثلاثة: الأول أن يناقض بعضها بعضا، والثاني أن يكون بعضها منتحلا على أرسطو، والثالث أن تكون لها تأويلات على خلاف ظواهرها فتتطابق وتتفق. أما احتمال تناقض أرسطو فى علم الربوبية فبعيد مستنكر. واحتمال الانتحال أيضا بعيد لأنها أقوال بلغت قدرا كبيرا من الشهرة. لم يبق إذن إلا احتمال التأويل حتى يرتفع الشك وتذهب الحيرة. فلما كان البارى جل جلاله بأنيته وذاته مباينا لجميع ما سواه، أشرف وأفضل وأعلى، لا يناسبه ولا يشاكله ولا يشابهه شئ حقيقة أو مجازا، فانه أحيانا تطلق بعض الألفاظ المتواطئة لا تطلق عليه بل على غيره أو تطلق على نحو أشرف مثل حي وموجود. ومن عرف ذلك من الفلسفة وما بعد الطبيعة سهل عليه أن يفهم ما يقوله أرسطو وأفلاطون فى الصور. إذا كان الله تعالى حيا موجودا وجب أن تكون عنده صور ما يريد إيجاده فى ذاته، جل الله من كل اشتباه. ولما كان الله لا يتغير كانت الصور كذلك وإلا أوجد العالم على غير قصد وغاية وهو شنيع قبيح. هذا هو قصد الفلاسفة من إثبات الصور الإلهية كأشباح قائمة فى أماكن أخرى خارج العالم مما يؤدي إلى القول بوجود عوالم غير متناهية مثل هذا العالم كما بين أرسطو فى كتبه الطبيعية وشرحها المفسرون بوضوح. تحتاج الأقاويل الإلهية إلى تدبر شديد. قد تدعو الضرورة أحيانا إلى إطلاق الألفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة مع تلك المعاني الإلهية الشريفة العالية عن جميع الأوصاف المتباينة والأمور الموجودة على نحو طبيعي. فمن الصعب اختراع ألفاظ أخرى سوى ما هو مستعمل منها. يكفي فقط جعل معانيها على نحو اشرف وأعلى مما نتخيله ونتصوره.

١١ ــ وفى أمر النفس والعقل كنتيجة لموضوع الصور ذكر أفلاطون فى "طيماوس" أن كل واحد منها عالم غير الآخر، وأنها عوالم متراتبة دون أن يكون لها مكان أو للبارى مكان أعلى، فان ذلك مستنكر عند المبتدئين فى التفلسف، والأولى أن يكون كذلك عند المبرزين فيها. فالتراتب ليس فى المكان بل فى الشرف والفضيلة. وعالم العقل مثل عالم الجهل وعالم العلم وعالم الغيب دون حيز. والقول بإفاضة النفس على الطبيعة وإفاضة العقل على النفس يعنى إفاضة الصور الكلية من العقل إلى النفس ومن النفس إلى الطبيعة للمعونة واللطف والعناية فى حركة الأعلى عند الانطلاق من محبسها بمساعدة البدن الطبيعي شوقا إلى الاستراحة والرجوع إلى ذاتها. كل ذلك رموز وصور وخيالات لها معاني تضيق العبارة عن التعبير عنها. لذلك تفهم عبارات الحكيمين على هذا النحو، وأن العقل كما بينه أرسطو فى كتاب "النفس" وكذلك الاسكندر وغيره من الفلاسفة أشرف أجزاء النفس، وأنه عقل بالفعل، به تعرف الإلهيات، ويعرف البارى جل ثناؤه. فهو أقرب الموجودات إليه شرفا ولطفا وصفاء

لا مكانا وموضوعا وحيزا. ثم تتلوه النفس لأنها متوسطة بين العقل والطبيعة إذ لها حواس طبيعية. فهي متصلة من أعلى بالعقل الذي هو متصل بالبارى عز وجل، ومتصلة من أسفل بالطبيعة وهو نفس المعنى الذي قصده أفلاطون، وبالتالي تزول الظنون والشكوك التي تجعل الحكيمين مختلفين وهما فى الحقيقة متفقان على سبيل الألغاز والتشبيه كما صرح بذلك أرسطو فى "أثولوجيا" حيث يصرح بأنه عندما يخلو بنفسه ويخلع بدنه يصير كأنه جوهر مجرد بلا جسم وأخلاقي فى ذاته، علم وعالم ومعلوم، يرى ذاته فى حسن وبهاء، ويعلم أنه جزء صغير من العالم الشريف ويظل يترقى بذهنه إلى العالم الإلهي فيلمع بالنور والبهاء ما تعجز الألسن عن وصفه، والآذان عن سمعه. فإذا غشاه النور ولم يقو على النظر إليه هبط إلى عالم الفكر حتى يحجب عنه هذا النور. وتذكر أخاه ايرقليطوس حين أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود إلى عالم العقل. وهذا يمكن إدراكه بالذهن وراء الألفاظ. فهي ألغاز ورموز تحتاج إلى تأويل واجتهاد على عكس ما يحدث فى زمن الفارابي من دوافع العصبية وطلب العيوب والوقوع فى التحريف والتبديل والعجز عن الكشف والإيضاح[1].

١٢ ـــ ويرى البعض اختلاف رأيي الحكيمين فى أمر المجازاة والثواب والعقاب وذلك وهم فاسد. فقد صرح أرسطو بأن المكافأة واجبة فى الطبيعة ويقول فى رسالته إلى والدة الاسكندر حين بلغها نعيه وجزعت عليه وشكت فى نفسها بأن شهود الله فى أرضه هي النفس العالمة التي اتفقت على أن الاسكندر أفضل المتقدمين له آثار ممدودة فى أقصى الأرض و لن يؤتي الله أحدا ما أتاه الاسكندر من اجتباء واختيار واصطفاء من الله. ومن الناس من شهدت عليه دلائل الاختيار ومنهم من لم تشهد عليه. ويعزى أرسطو والدة الاسكندر بأنها ستكون معه فى زمرة الأخيار وفى صحبة النفوس الأطهار بعد أن تقدم بنفسها القرابين فى هيكل ديوس مما يبين أن أرسطو يقول بالثواب والمجازاة. أما أفلاطون فقد أودع فى كتاب "السياسة" القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم والعدل والميزان وتوفية الثواب والعقاب على الأعمال خيرها وشرها.

بعد هذا العرض التفصيلى لأوجه الاتفاق بين رأيي الحكيمين لا يأخذ بأحد العناد الصراح ومتابعة الظنون الفاسدة والأوهام المدخولة واكتساب الوزر بما ينسب إلى هؤلاء الأفاضل مما هم براء وعنه بمعزل.

ويلاحظ على هذه المحاولة:

---

(١) السابق ص ٣٥-٣٩.

١ ــ ليس "الجمع بين رأيي الحكيمين" توفيقا بين متضادين وجمعا بين متناقضين بل رؤية كلية لرأيين جزئيين، ليس جمعا بعديا صاعدا بل هو جمع استنباطى نازل. فالحقيقة مكتملة فى ذهن الفارابي أولا قبل أن تشد إليها الرأيين المتصارعين. الجمع رد البعدى إلى الهيكلى، والجزئى إلى الكلى السابق عليه. قد لا يكون الجزئي متطابقا مع أفلاطون أو أرسطو ولكن الفارابى ركبه وصوره وتخيله حتى يسهل جمعهما فى الكلي فى الذهن. فالجمع تركيب وبنية أكثر منه ضما لأجزاء متباعدة قد تتفق وقد تختلف.

٢ ــ التقابل بين الحكيمين ليس على الإطلاق وإلا لما كان الجمع ممكنا بل هو تقابل نسبي. عند أرسطو بعض أفلاطون وعند أفلاطون بعض أرسطو فيما اختلفا فيه طبقا لأسطورة "أندروجينوس". كل ذكر به بعض الأنثى، وكل أنثى بها بعض الذكر. الخلاف كمي وليس كيفيا، فى الدرجة وليس فى النوع . يكون التقريب أحيانا من أرسطو إلى أفلاطون، وأحيانا من أفلاطون إلى أرسطو دون وجود وسط حسابي متناسب بينهما. الغالب هو قراءة أرسطو قراءة أفلاطونية أكثر من قراءة أفلاطون قراءة أرسطية، مما يدل على تفضيل أفلاطون على أرسطو طبقا للفلسفة الاشراقية عند الفارابي. ويدل على ذلك نسبة كتاب أثولوجيا لأرسطو حتى يكون أكثر قربا من أفلاطون فى موضوع قدم العالم وحدوثه. يصحح الفارابى رأى أحدهما بالآخر حتى يصل إلى حد التوسط بينهما مثل تصحيح قول أفلاطون فى أن العالم تذكر بإخضاعه إلى القياس المنطقى عند أرسطو.

٣ ــ الاختلاف بين الحكيمين ليس في القصد والغاية والهدف والحقيقة بل فى طرق التعبير ووسائل الإيضاح. الاتفاق فى المضمون والخلاف فى الشكل. الاتفاق فى الجوهر والاختلاف في العرض. الخلاف موجود ولا يمكن إنكاره. وهو فى نفس الوقت لا يمكن إبقاؤه بل حله. الاختلاف بين الحكيمين فى الظاهر وليس فى الباطن، فى القول وليس فى المعنى، فى الصياغة وليس فى الشيء، والتفرقة بين الظاهر والباطن بين اللفظ والمعنى رؤية إسلامية.

٤ ــ الخلاف بين الحكيمين خلاف فى الجهة وليس فى الشيء مثل حديث أرسطو عن الجوهر والمحسوس فى علم الطبيعة وحديث أفلاطون عن الجوهر العقلي فى علم ما بعد الطبيعة. الخلاف بين الحكيمين في الموقف، الأعلى والأدنى، الثابت والمتحول، القديم والحديث، الاستنباط والاستقراء، الجدل النازل والجدل الصاعد، الصوري والمادي، العام والخاص، التحليل والتركيب. وهما طريقان وموقفان ومنهجان متكاملان وليسا على التبادل أو متناقضين.

٥ ــ يرجع الخلاف أحيانا إلى الشراح "الاسكلائيين" وليس إلى أفلاطون أو ارسطو ذاتيهما مثل انتحال أمونيوس وثامسطيوس أن القياس المختلط من الضرورى والوجودى. إذا

كانت المقدمة الكبرى ضرورية كانت النتيجة وجودية لا ضرورية ونسبة ذلك إلى أفلاطون. وضع المقارنة بين الحكيمين مع الطبيعيين الأوائل فى إطار أعم فى تاريخ الفلسفة اليونانية بل ومع سائر الملل والنحل مثل اليهودية والمجوسية خاصة فى موضوع قدم العالم وحدوثه.

٦ ــ يزداد الخلاف بالتعصب والتشنيع من كل فريق على الآخر، فالخلاف ليس فقط فى الرأي بل يتحول إلى تحزب وتعصب وأهواء بشر وخصام وتشويه كل فريق لرأي الآخر، وانعدام العقل المستقيم والرأي السديد والميل إلى الحق والإنصاف عند الأكثرين. يكون الخلاف بسبب التطرف إلى أقصى حد وأخذ الحد الأقصى لكل فريق مع أن الأمور على التوسط إلى أدنى حد. الحقيقة وسط بين طرفين مثل نظرية الإبصار التي تقوم على الرأيين معا، شعاع من العين إلى الموضوع كما يقول أفلاطون فى مقابل شعاع من الموضوع إلى العين كما يقول أرسطو. قد لا يكون هناك خلاف فى الرأى بين الحكيمين مثل القول بأن العلم تذكر ولكن المؤولين يدفعون ذلك إلى أقصى حد إلى درجة التشنيع وتصحيح ذلك بأن أفلاطون يروى عن سقراط ولا يعبر عن رأيه الخاص.

٧ ــ يرجع الخلاف إلى سوء استعمال الألفاظ والى ضيق العبارات كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة مثل استعمال لفظ خروج وانفعال فى نظرية الإبصار بين أفلاطون وأرسطو. ولما استحال وضع ألفاظ جديدة غير المستعمل منها يكفي فقط إبراز معانيها على نحو أشرف وأعلى مما نتخيله ونتصوره.

٨ ــ يلجأ الفارابي إلى نصوص الحكيمين فى كتبهم المختلفة فلعل الخلاف فيها وسوء تأويلها أو تضاربها كما يفعل المفسر فى حل التعارض بين الآيات. يرجع الخلاف إلى إخراج القول من السياق وعدم معرفة موضعه ومرتبته فى العلم ويحل بإرجاعه إلى سياقه وموضعه وعلمه.

٩ ــ سهولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو نظرا لنسبة أثولوجيا لأرسطو مما جعله أكثر دينية فى موضوع خلق العالم ومتفقا مع أرسطو بالرغم من وضع احتمال انتحاله ثم استبعاده، على عكس ابن رشد الذي يؤكد على الانتحال. تظهر نظرية الفيض كأحد آليات الجمع بين رأيى الحكيمين فى الصلة بين العقل والنفس والطبيعة وفيض الأعلى على الأدنى نزولا، وشوق الأدنى إلى الأعلى صعودا.

١٠ ــ ما ثبت فى النهاية ليس التوفيق بين رأيي الحكيمين بل صحة التصور الإسلامي خاصة حدوث العالم واتفاق الحكيمين مع التصور الإسلامي، وبالتالي اتفاق العقل مع النقل، وهو نوع من الكلام الفلسفي الجديد ببيان اتفاق الوافد والموروث. ومن ثم نثبت

صحة الأقاويل الشرعية من خلال الجمع بيل رأيي الحكيمين. ويصبح التصور الإسلامي هو الضامن لاتفاق الحكيمين. ينتهى الفارابى من موضوع الخلاف بين الحكيمين مثل قدم العالم وحدوثه إلى التصور الكلى الدينى للعالم بحيث يشمل النبوة والمعاد وليس فقط خلق العالم، والتحول من الخطاب العقلى الواضح إلى الخطاب الرمزى المضنون به على غير أهله.

والمقدمة إيمانية فلسفية خالصة. فبعد البسملة الحمدلة لواهب العقل ومبدعه، ومصور الكل ومخترعه. يكفي به إحسانه القديم وأفضاله، والصلاة على سيد الأنبياء محمد وآله. فالجو الديني الإيماني هو المدخل العام للجمع بين المذهبين. وتنتهي بعض الفقرات التمهيدية للاحق "بمشيئة الله وحسن توفيقه" أو بعبارة "الله أعلم"، وينهي بالحمدلة والصلاة على النبي خير الخلق وعلى الطاهرين من عشيرته والطيبين من ذريته[١].

٣ - **ضم المذهبين فى تصور ثالث.** وهى أعلى مرحلة فى العرض الكلي ضم المذهبين، أفلاطون وأرسطو، فى تصور ثالث كلى شامل يجمع بينهما وكأنه قمة المثلث المتساوي الساقين أو قاعدته. مثال ذلك ثلاثية الفارابي "**تحصيل السعادة**"، "**فلسفة أفلاطون**"، "**فلسفة أرسطو**". فالجمع بين أفلاطون وأرسطو، وهما من الوافد، لا يتأتى إلا بطرف ثالث "تحصيل السعادة" من الموروث. النظرية العامة المتكاملة والتصور الشامل من الموروث، والمذهبان الجزئيان، أفلاطون وأرسطو من الوافد[٢]. فبعد أن بين الفارابي الفلسفة عرض تاريخها، وبعد أن اكتشف بنيتها أرخ لها عند اليونانيين. فالتاريخ يتلو البنية، والبنية سابقة على التاريخ[٣]. ومادامت البنية موجودة فانه يمكن استئناف تاريخها عند شعوب أخرى غير اليونانيين وفى ثقافات أخرى غير اليونانية.

والعنوان خادع لأن موضوعها أقرب إلى المعرفة منه إلى الأخلاق، والصلة بين المعرفة والوجود المنطق والميتافيزيقيا، عالم الأذهان وعالم الأعيان. وهو التصور النظري

---

(١) الجمع، المجموع ص ٣٩/٢٢/١١/١.

(٢) يسمى صاعد الكتاب "كتاب فى أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطاطاليس" وأبى ابن أصيبعة " كتاب الفلسفتين لفلاطن وأرسطوطاليس"، والقفطى "كتاب فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس"، وابن رشد "كتاب الفلسفتين".

(٣) "والفلسفة التى هذه صفتها إنما تأدت إلينا من اليونانيين عن أفلاطن" وعن أرسطو طاليس. وليس واحد منهما أعطانا الفلسفة دون أن أعطانا من ذلك الطرق إليها والطريق إلى انشائها متى اختلت أو بادت. ونحن نبتدأ أولا بذكر فلسفة أفلاطن ومراتب فلسفته ونبتدئ من أول أجزاء فلسفة أفلاطن ثم نرتب شيئا شيئا من فلسفته حتى نأتى على آخرها ونفعل مثل ذلك فى الفلسفة التى أعطانا أرسطوطاليس فنبتدئ هن أول أجزاء فلسفته فنتبين من ذلك أن غرضهما بما أعطياه غرض واحد بأنهما إنما التمسا إعطاء فلسفة واحدة بعينها فلسفة أفلاطن وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها" السابق ص ٤٨.

الذي يمكن ضم أفلاطون وأرسطو فيه. فأفلاطون أقرب إلى عالم الأذهان، وأرسطو أقرب إلى عالم الأعيان. وربما اتبع الفارابي الترتيب التاريخي، أفلاطون قبل أرسطو أو كان التقدم فى الشرف وليس فى الزمان، تفضيل أفلاطون على أرسطو.

أ ــ "**تحصيل السعادة**". وهو التصور الجامع للفلسفتين، أفلاطون وأرسطو أي الجانب العملي الأخلاقي وليس الجانب النظري الفلسفى. فى العمل يلتقي النظر، وفى وحدة السلوك تلتقي الآراء المتعارضة وهو درس فى أصول الفقه القديم، وحدة العمل وتعدد النظر. والعنوان خادع فموضوعه أقرب إلى "إحصاء العلوم" منه إلى "التنبيه على سبيل السعادة". هو ضم للمعارف الفلسفية كلها، الرياضيات والطبيعيات والعلم المدني دون المنطق لأن المنطق يكتفي بالعرض النسقي العقلي لهذه العلوم. وإذا كان "التنبيه على سبيل السعادة" هــو انتقال من المنطق إلى الأخلاق فان "تحصيل السعادة" هو انتقال من الأخلاق إلى السياسة، من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية أى إلى العلم المدني الذى برع الفارابي فى تأسيسه [(١)]. ويبدو أنه متقدم فى التأليف نظرا لغلبة أسلوب الكندى عليه، والحديث عن العلل الأربعة ببراهين لم، وهل، وماذا، ولماذا، كما يفعل الكندي فى براهين اللمية والهلية. وهناك كثير من التكرار والإسهاب والإضافة والعودة إلى نفس الفكرة وكأن غاية العرض الشرح والتوضيح إلى أقصى حد. والعرض واضح لكن ينقصه التركيز.

وبطبيعة الحال لا يظهر إلا الوافد. فالعرض الكلي للوافد وليس للموروث، وان كان الموروث هو الأساس اللاشعوري فى عرض الوافد مثل الحديث عن الإقناع والتخييل والامام والتشريع. ويأتي أفلاطون فى المقدمة مع الإحالة إلى "طيماوس" قبل أرسطو ثم ارقليطس. ويذكر اليونانيون ثم العرب ثم الكلدانيون(أهل العراق) وأهل مصر والسريانيون والقدماء[(٢)]. ويظهر أفلاطون فى النهاية وليس فى البداية بمناسبة تأديب الصبيان ومحاكاة المعقولات للمحسوسات فى "طيماوس" وشرائط تعلم الفلسفة فى "السياسة"، وصورة انطفاء النار تدريجيا عند هرقليطس التي يضرب بها أفلاطون المثل على تبخر الفضائل تدريجيا إن لم تتم ممارستها عمليا، وأفلاطون وأرسطو ممثلا الفلسفة اليونانية. ولا يظهر الموروث إلا فى تحليل لفظ إمام فى لغة العرب.

---

(١) الفارابى:"تحصيل السعادة، حيدر أباد الدكن"عام ١٣٤٥.

(٢) أفلاطون (١)، أرسطو (٢)، أرقليطس(٣)، اليونانيون(٤) العرب (٣)، السريانيون (٢)، الكلدانيون (أهل العراق)، أهل مصر، القدماء (٣)، السابق ص ٣٠/٤٢/٤٥/٤٧-٦٨.

ويبدأ بقانون عام للإنسانية كلها وهي أن الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت فى الأمم وفى أهل المدن حصلت بها السعادة الدنيا فى الحياة الأولى والسعادة القصوى فى الحياة الأخرى. وهى أربعة أجناس: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والصناعات العملية بالرغم من صعوبة التفرقة بين النظرية والفكرية. الفضائل الفكرية والصناعات العملية أكثرها إسهابا. وهي متداخلة يصعب التمييز بينها بحدود فاصلة لأنها تترتب فيما بينها فى علاقة الرئيس بالمرؤوس، والشارط بالمشروط. أعلاها النظرية ثم الفكرية ثم الخلقية ثم العملية فى النهاية التي تتراوح بين الفضائل والصناعات.

الفضائل النظرية أولا هي العلوم وغايتها القصوى معرفة الموجودات معرفة عقلية. وهي نوعان، العلوم الأولى التي تحصل مباشرة دون توسط، والعلوم التأملية التي تحصل عن تأمل وفحص واستنباط وتعلم وتعليم. العلوم الأولى هي مقدمات العلوم الثانية المجهولة التي تصبح معلومة بعد الفحص والاستنباط فتصبح نتائجا.

وغاية طلب العلم حصول اليقين، كله أو بعضه وإلا فالظن والإقناع. قد يحصل تخيل فيه أو ضلال فيظن معرفته. وربما عرضت فيه حيرة إذا تكافأ النفي والإثبات. وسبب ذلك اختلاف طريق المعرفة تبعا لتباين موضوعاتها ومن ثم اختلاف تصوراتها وآرائها. قد يتم اختيار طريق فى موضوع غير ملائم والوصول إلى اعتقاد غير سليم. وكلها طرق صناعية تحتاج إلى علامات وفصول للتمييز بينها وان تكون القرائح العملية المفطورة بالطبع قادرة على إعطاء صناعة تعطي علم هذه الادراكات إذا كانت الفطرة غير كافية فى تمييز هذه الطرق، والتيقن بشروط وأحوال المقدمات الأولي وترتيبها حتى يتم التوصل إلى الحق نفسه واليقين فيه أو بشروط وأحوال وترتيب آخر يوقع فى الضلال أو الحيرة أو بشروط وأحوال وترتيب ثالث يؤدي لا إلى الحق نفسه بل إلى خياله ومثاله. فإذا تم التعرف على طرق المعرفة سهل بعد ذلك التعرف على موضوعات المعرفة إما بالتعلم والفحص الذاتي أو بتعليم الآخرين لنا، بالدراية أو بالرواية، بالرأي أو بالأثر كما يقول القدماء.

والمعلومات الأول فى كل جنس من الموجودات فيه الأحوال والشروط التي تؤدي إلى الحق اليقيني، تكون مبادئ التعليم له. وإذا كانت للأنواع التي يحتوي عليها الجنس تكون مبادئ الوجود. فمبادئ التعليم هي نفسها مبادئ الوجود، وكأن الفارابى هنا يوحد بين الاثنين. وتسمى براهين تلك المعلومات براهين "لم" الشيء إذا كانت تعطي أسباب العلم بالإضافة إلى "هل" الشيء موجود. وتكون مبادئ العلم هي مبادئ الوجود. فان لم تكن أسبابا له تمايزت مبادئ العلم عن مبادئ الوجود، وتكون البراهين حول "هل" و"أن" وليس براهين "لم" الشيء. فالسبب هو الذي يوحد بين المعرفة والوجود وكأن الفارابي هنا يضع أسس التفكير العلمي.

ومبادئ الوجود هي العلل الأربعة: ماذا وهي العلة المادية، بماذا وهي العلة الفاعلة، كيف وهي العلة الصورية، ولماذا وهي العلة الغائية. ومن أجناس الوجود ما يمتنع أن تكون له مبادئ علمه فقط وكأن الله هو الموجود الوحيد الذي لا تتوحد مبادئ العلم فيه مع موضوع العلم. ومن الموجودات ما تكون له العلل الأربعة كلها، ومنها ما تكون له ثلاثة فقط دون المادة. فمبادئ الوجود ثلاثة على الأقل الصورية والفاعلة والغائية من أجل ضم الموجودات العقلية.

وكل علم يهدف إلى أن يجعل الموجودات معقولة تقصد أولا اليقين بوجود جميع ما يحتوي عليه الجنس. ويهدف إلى علم مبادئ الوجود إذا كانت البداية مبادئ التعليم ثم اليقين بمبادئ الوجود وعددها، مثل الأسباب الأربعة، كلها أو بعضها، ثم مبادئ المبادئ حتى الانتهاء إلى أبعد مبدأ لهذا الجنس وهو المبدأ الأقصى دون تخطيه إلى مبدأ جنس آخر. فإذا كانت مبادئ العلم هي مبادئ الوجود كانت علله. وان لم تكن كذلك كانت فيها خفية غير معلومة متأخرة عن مبادئ الوجود. فالوجود عند الفارابي سابق على المعرفة.

ويؤدى هذا الترتيب إلى لزم النتيجة من المقدمات، المقدمات مبادئ التعليم والنتيجة مبادئ الموجودات. الأولى أسباب العلم بالثانية والثانية أسباب لوجود الأشياء فى الخارج على النحو الآتي:



فترتقي المعرفة من الموجودات إلى مبادئ الموجودات إلى مبادئ العلوم. وبالرغم من أن الجدل صاعد من المحسوس إلى المعقول إلا أن الموجودات متأخرة عن المبادئ، والمبادئ أقدم من الموجودات فى الجدل النازل. ومبدأ المبادئ أقدمها جميعا الذي يكشف عن مبادئ مجهولة أدنى منه وتتبع منه ويمكن معرفتها منه استنباطا. فالمعرفة صاعدة من الموجودات إلى المبادئ، ونازلة من مبدأ المبادئ إلى المبادئ الأدنى، وهو العلم بالمبادئ الأربعة. فهو علم استقرائي واستنباطي فى نفس الوقت، وكذلك العلم بالواحد والكثير. فإذا كان العلم هو استنباط المجهول من المعلوم فان هذا الاستنباط يكون استقراء حين يكون المجهول مبادئ الموجود والمعلوم الموجودات أو استقراء عندما يكون المجهول مبادئ

الموجود والمعلوم مبدأ المبادئ، المبدأ الأقصى. وقد يعطي المبدأ الأول علما بمبدأ آخر أقدم منه. فيعطي علما بوجوده وبسبب وجوده.

وأول أجناس الموجودات هو الأبعد عن الحيرة والاضطراب فى الذهن وهي الرياضيات، الأعداد والأعظام. إذ تعطي الأعداد التقدير، وكيفية التقدير فى الأعظام التي تعطي الأشكال والأوضاع وجودة الترتيب وإتقان التأليف وحسن النظام. ويكون ترتيب علوم التعاليم كالآتي:

الحساب
الهندسة
الفلك
الموسيقى
المناظر
الأكر المتحركة
علم الاثقال
علم الحيل

وفى الرياضيات تكون مبادئ التعليم هي نفسها مبادئ الوجود. وتجمع براهينها بين الاثنين. وتقتصر على المبادئ الثلاثة لأنها خالية من المادة. ويتم الانتقال من هذه العلوم نزولا من الأعداد إلى الحيل لأن العدد هو أصل العلوم وهو ما يتفق مع ما عرضه الفارابي من قبل فى "إحصاء العلوم" مما يدل على أن العرض يقوم على التأليف. ويسمى هذا النزول الارتقاء أي التقدم من الأصل إلى الفرع، ومن الأساس إلى المؤسس. فهو ارتقاء نازل، ابتداء من البسيط إلى المركب، ومن الواضح إلى الأقل وضوحا، ومن النظري إلى العملي. وهذا هو معنى التقديم والتأخير فى إحصاء العلوم الذي لا يعني مجرد رصد كمي بل ترتيب كيفي فى نسق للأولويات. وكل علم متقدم على الذي يليه ومتأخر على الذي يسبقه.

أما الموجودات التي لها مبادئ أربعة فهي الموجودات الطبيعية التي لها مبادئ طبيعية التي لا تكون معقولة إلا فى المواد. وتعتمد على بعض مبادئ علم التعاليم الصالحة فى معرفة الموجودات الطبيعية مثل أجناس الأجسام المحسوسة مثل الأجسام السماوية والعناصر الأربعة، الأرض والماء والهواء والنار، وما شابهها من بخار وأجسام حجرية ومعدنية على سطح الأرض وفى باطنها ثم النبات والحيوان غير الناطق ومعرفة مبادئها القريبة والبعيدة.

ومبادئ التعليم فى الطبيعيات غير مبادئ الوجود على عكس الرياضيات، ويتم الانتقال فقط من الأولى إلى الثانية صعودا مع أن مبادئ التعليم متأخرة عن مبادئ الوجود لان مبادئ الوجود هي أسباب الموجودات والتعاليم فى آن واحد. المبادئ القريبة كانت مبادئ التعاليم ثم الانتقال منها إلى مبادئ المبادئ إلى أقصى المبادئ صعودا أو إلى أقرب المبادئ نزولا.

ويتم النظر فى الأجسام المحسوسة وأجناسها وأنواعها وفى الأجسام السماوية ومبادئ وجودها حتى الوصول إلى مبادئ لا طبيعية تكشف عن موجودات أكمل وجودا من الطبيعة والأشياء الطبيعية. ليست أجساما ولا فى أجسام مما يستدعي وجود علم آخر هو ما بعد الطبيعة وهو علم وسط بين الطبيعيات والرياضيات، فالطبيعيات وما بعد الطبيعة كلاهما يرد إلى الرياضيات. وواضح هنا غياب المنطق كعلم، ربما لأنه آلة لكل العلوم. كما أنه من الواضح ارتباط ما بعد الطبيعة بالطبيعة وكأنهما علم واحد. فعلم ما بعد الطبيعة هو علم الطبيعة مقلوبا إلى أعلى، وعلم الطبيعة هو علم ما بعد الطبيعة مقلوبا إلى أسفل. وقد ضم الفارابي العلم الطبيعي والعلم الإلهي فى علم واحد فى "إحصاء العلوم".

وبعد فحص مبادئ الوجود للحيوان يتم اكتشاف النفس ومعرفة المبادئ النفسانية والارتقاء منها إلى الحيوان الناطق. وإذا تم النظر فى هذه المبادئ يتم اكتشاف العقل. مما يدعو إلى اكتشاف مبادئ غير جسمانية مثل التي عرفت من قبل فى النظر إلى الأجسام السماوية. ثم يتم الانتقال من النفس والعقل ومبادئهما إلى الغايات والكمال الأقصى الذي لأجله كون الإنسان. والمبادئ الطبيعية فى الإنسان وفى التعليم غير كافية لأن يصل الإنسان بها إلى الكمال، وأنه بحاجة إلى مبادئ نطقية عقلية لا هي التعاليم ولا هي ما بعد الطبيعة ولا هي الطبيعة. هي أيضا مبادئ الموجودات التي يسعى إليها الإنسان ليبلغ الكمال. ولما تفاوتت مراتب الكمال لا يستطيع الإنسان أن يبلغ أقصاها بمفرده فيحتاج إلى معاونة اناس كثيرين طبقا لفطرة الإنسان وحاجته إلى التعاون. لذلك يسمى الحيوان الإنسي والإنسان المدني مما يحتاج إلى نظر آخر وعلم آخر يفرض هذه المبادئ العقلية وأفعال الإنسان وملكاته التي يسعى بها نحو الكمال فيتأسس العلم الإنساني والعلم المدني.

ويبدأ العلم بالنظر فى الموجودات مثل النظر فى ما بعد الطبيعة وفى الطبيعة ويعتمد على مبادئ التعليم التي تتفق معه حتى الانتهاء إلى موجودات لا تكفيها هذه المبادئ وفى حاجة إلى مبدأ أول لجميع الموجودات وهو أكمل المبادئ وأتمها. ثم تتفاوت الموجودات صادرة منه على مراتب أقرب منه أو أبعد عنه. وهذا هو النظر الإلهي فى الموجودات. فان المبدأ الأول ليس جسما ولا فى جسم. كل الطرق تؤدي إلى المبدأ الأول، فى علم التعاليم إلى

مبدأ العدد، ومن الطبيعيات إلى مبدأ الموجودات، ومن علم ما بعد الطبيعة إلى مبدأ المبادئ، ومن العلم الإنساني، النفس والعقل، والعلم المدني، التعاون الإنساني إلى مبدأ الكمال.

ثم يتم الفحص فى العلم الإنساني والغرض الذى من أجله كون الإنسان وهو الكمال الذي يبلغه، ووسائل تحقيقه. وهي الميزات والفضائل والحسنات وما يبعد عنه مثل الشرور والنقائص والسيئات. وهذا هو العلم المدني الذي ينال به أهل المدن السعادة بمقدار فطرة كل فرد. فاجتماع المدنيين مثل اجتماع الأجسام، ولا فرق بين اجتماع المدن والأمم واجتماع العالم. وكما أن فى العالم مبدأ واحدا ثم مبادئ أخرى تتلوه على الترتيب وموجودات من تلك المبادئ متراتبة أخرى من أعلى إلى أسفل، فكذلك الترتيب فى الأمة أو المدينة، مبدأ أول تلوه مبادئ أخر. مدني أول يتلوه مدنيون آخرون. ويماثل آخر المبادئ النظرية آخر المدنيين فى المدينة والإنسانية. كما يتقابل نظام الموجودات فى العالم مع نظيره نظام المدنيين فى المدينة أو الأمة. هذا هو الكمال النظرى ويتضمن علم الأجناس الأربعة التي يتم بها تحصيل السعادة القصوى لأهل المدن والأمم ولنظام العالم. فهو علم واحد فى الحقيقة العلم النظري وعلم الموجودات والعلم المدني، لا فرق بين العقل والطبيعة والمجتمع.

لقد أعطت العلوم النظرية هذه الأشياء موجودة بالفعل، لا فرق بين العقل والوجود، بين عالم الأذهان وعالم الأعيان، فإذا حدث عدم تقابل بين الاثنين نشأت الحاجة إلى علم آخر غير العلم النظري. فالأشياء المعقولة من حيث هي كذلك خالصة عن الأحوال والأعراض وموجودة خارج النفس، واحدة بالعدد، لا تتبدل ولا تتغير فى حين أن الواحدة بالنوع تتبدل وتحتاج إلى الأحوال والأعراض إذا كانت خارج النفس كما هو الحال فى المعقولات الطبيعية الواحدة بالنوع وفى المعقولات الإرادية. كل ما يوجد بالإرادة لا يمكن أن يوجد أو يعلم إلا بالأعراض والأحوال المقترنة بها. وهى توجد واحدة بالعدد بل بالنوع أو الجنس. لذلك تتبدل عليها، تزداد وتنقص وتتركب طبقا لقوانين على مدة طويلة تتبدل وتتغير أيضا. ومالا تخضع لقانون فإنها تتبدل على نحو دائم فى مدة قصيرة وعلى حسب ما يريد الفاعل. وربما لا يحصل منه شئ أصلا بسبب المتضادات العاشقة له، منها ما هو طبيعي ومنها ما هو إرادي عن ارادات آخرين وليس فقط طبقا لاختلاف الأزمنة والأمكنة مثل الأشياء الطبيعية، وهكذا الإنسان. فانه فى عالم الأعيان، ويتبدل طبقا للزمان والمكان فى الأحوال والأعراض. والمعقول من ذلك كله معقول واحد. وكذلك الأشياء الإرادية مثل العفة واليسار لها معان معقولة إرادية تختلف باختلاف الزمان والمكان والأمم ساعة بساعة أو يوما بيوم أو شهرا بشهر أو سنة بسنة أو حقبة بحقبة أو أحقابا بأحقاب. فالتغير له إيقاع سريع وإيقاع بطئ

تتطلب معرفة الأعراض والأحوال المتبدلة فى عالم الأعيان المدة المعلومة قصيرة كانت أم طويلة. والمكان المحدد من المعمورة صغيرا كان أم كبيرا يشترك فيها إنسان واحد أو طائفة فى مدينة أو مدينة أو أمة أو المعمورة كلها.

والفضيلة الفكرية المدنية يستنبط منها ما هو أنفع فى غاية فاضلة مشتركة لأمم أو أمة أو مدينة منها. ما يبقى مدة طويلة ومنها ما يبقي مدة قصيرة. وما يستنبط لكل الأمم مدة طويلة هو الأقدر على وضع النواميس. وما يستنبط فى مدة قصيرة هي أصناف التدبيرات الجزئية الزمنية عند الأمم أو الأمة أو المدينة. وما دون ذلك لطائفة فى مدينة أو منزل فى طائفة فإنها تكون فضيلة منزلية أو جهادية فى مدة قصيرة أو طويلة. وقد تنقسم الفضيلة إلى أجزاء صغار، صناعة أو عرض حادث أو حرفة أو غاية خاصة أو لغيره فتكون مشورية. قد تجتمع فى إنسان واحد وقد تفترق وكلما كانت هذه الفضائل الفكرية أكمل رياسة وأعظم قوة كانت الفضائل الخلقية المقترنة بها أشد رياسة وأعظم قوة كذلك.

والفضائل الخلقية ثالثا تقتصر على جزء المدينة اما فى المجاهدة أى الحرب أو المال أى الاقتصاد أو فى جزء آخر قبل أن تتحول إلى صناعات عملية لإنسان أو لمنزل مدة قصيرة أو طويلة. والفضيلة الكاملة هي أعظمها قوة أو مجموع الفضائل كلها عند الناس والمنازل والمدن والأمم جميعا وهى الفضيلة الرئيسية التي تتقدم على جميع الفضائل مثل فضيلة صاحب الجيش الذى تتوافر فيه القوة الفكرية التى يستنبط بها الأنفع والأجمل المشترك بين المجاهدين مثل الشجاعة والمشتركة بين مكتسبى الأموال. وكذلك تترتب الصناعات وفى مقدمتها الصناعة الرئيسية وهى أقواها. وتحت فضيلة قيادة الجيوش هناك فضائل وصناعات أخرى. كما أن دون فضيلة اكتساب الأموال هناك فضائل وصناعات خادمة لها. وما هو أنفع وأجمل وكذلك الغايات الفاضلة إما أن يكون في المشهور أو عند ملة أو في الحقيقة. ومن الواضح أن الفضيلة الرئيسية تكون تابعة للفضيلة النظرية للتمييز بين معقوليتها والأعراض المقترنة بها. كما أن الفضيلة الخلقية تكون تابعة للفضيلة الفكرية حتى يمكن استنباط الأدنى من الأعلى، والعملية من الخلقية، الخلقية من الفكرية، والفكرية من النظرية.

والفضائل إما بالطبع أو بالإرادة. والفضائل الطبيعية أشبه بالملكات في الحيوانات غير الناطقة كالشجاعة فى الأسد. وقد يكون الأمر كذلك في الإنسان إلا أنها عنده أيضا إرادية. فالإنسان يسلك بالطبيعة وبالإرادة في الفضائل الخلقية العظمى مثل الملوك والخدم. كلاهما ملك أو خادم بالطبيعة والإرادة، وكذلك فضائل المدن والأمم. ويتم تحصيلها بطريقتين، التعليم والتأديب. التعليم لإيجاد الفضائل الفكرية والنظرية والتأديب لإيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية. التعليم بالقبول والتحصيل، والتأديب بترويض العزائم وعشق الفضائل.

والعلوم النظرية إما أن يعلمها الأئمة والملوك وأما من يحفظونها ويعلمونها لغيرهم ابتداء من المقدمات الأول والمعلوم الأول في كل جنس من العلوم النظرية ثم أصناف أحوال المقدمات وترتيبها بعد تقوية نفوس الأحداث وترويضهم طبقا لطبائعهم الإنسانية ثم استعمال الطرق المنطقية. ويتعلمون من الصبي كما قال أفلاطون مع سائر الآداب حتى يبلغ أشده، ثم يعين الملوك منهم ابتداء من الرياسات الجزئية ارتقاء إلى الرياسات الكلية(١). ولا يقتصر التعليم على ما توجبه الآراء المشتركة أي العادات والأعراف. ويمكن تعلم الأشياء النظرية بالطرق الاقناعية وطريق التخيل وهي الأمور التي لا يعقلها الإنسان إلا بعد أن يعقل الكثير، وهي المبادئ القصوى والمبادئ غير الجسمانية التي لا تفهم العامة إلا مثالاتها، وتمكن في نفوسهم بطريق الاقناعات، وما تتميز فيه أمة عن أمة، ومدينة عن مدينة، وطائفة عن طائفة إلى أن يحصلوا على الفضائل النظرية.

ثم تأتي الفضائل أو الصناعات العملية رابعا مرتبطة بالفضائل الخلقية ثالثا عن طريق التعلم والتدريب. إذ يتعود الناس عليها بطريقتين: أحدهما الأقاويل الاقناعية والانفعالية التي تمكن في النفس هذه الأفعال والملكات حتى تنهض العزائم طوعا نحو أفعالها وما تعطيه هذه الملكات من قدرة على الصنائع المنطقية. والثاني طريق الإكراه مع المتمردين العاصين من أهل المدن والأمم الذين لا ينهضون إلى الصواب طوعا أو بالأقاويل أو من تعاصى منهم عن العلوم النظرية. والقادر على فضيلة الملك أو صناعة استعمال الفضائل الجزئية يكون قادرا على تأديب أهل الفضائل والصنائع في الأمم. وأهل المدن طائفتان، من يتأدب طوعا أو من يتأدب كرها. والملك مؤدب الأمم ومعلمها مثل رب المنزل ومعلم الصبيان والأحداث إما بالرفق والإقناع أو بالكره والجبر. الماهية واحدة في أصناف الناس، إنما التفاضل في القلة والكثرة وعظم القوة وصغرها على تأديب الأمم على تأديب الصبيان والأحداث وأهل المنازل، وقوة المقومين والمؤدبين وهم الملوك، وقوة ما يستعمل للتأديب من المهن طوعا أو كرها، والقوة على جودة التدبير في قود الجيوش واستعمال آلات الحرب والناس فى مغالبة الأمم والمدن الذين لا ينقادون لأعمال السعادة التي بها كمال الإنسان حسب رتبته فى الوجود.

ويحتاج الملك إلى العلوم النظرية المعقولة التي حصلت معرفتها ببراهين يقينية والتماس الطرق الاقناعية في كل منها أو التخييلية بالمثالات. وهى مشتركة بين جميع الأمم والمدن. كما يحتاج إلى إحصاء أفعال الفضائل والصنائع العملية الجزئية وطرقها الاقناعية

---

(١) يحدد الفارابى المدة بثمانى أسابيع من أعمارهم أى شهرين والطفل لا يتعلم رياسة جزئية أو كلية وهو مازال رضيعا. وإذا كان المقصود مدة التعلم للرياسة الجزئية أو الكلية فهى مدة أيضا قصيرة لا تكفى.

لأنها في العزائم والأقاويل الانفعالية والخلقية التي تخشع منها النفوس. وقد يستعملها الملوك المضادون والمشاكسون. فتحصل العلوم الثلاثة الأولى النظرية والفكرية والخلقية تنفيذا لغرض الرئيس الأول في الأمم والمدن.

ثم ينظر في أصناف الأمم، أمة أمة وطباعها المشتركة من الملكات والأفعال الإنسانية واشتراكهم في الطبيعة الإنسانية التي تعمهم، وخصائص كل أمة التي تنفرد بها وما يستعمل معها من طرق الإقناع.

فالعلوم الحاصلة أربعة: الفضيلة النظرية التي تحصل بها الموجودات معقولة ببراهين يقينية أو بأعيانها عن طرق اقناعية أو مثالات تلك المعقولات والتصديق بها بالطرق الاقناعية وتطبيقها على كل أمة، وما تسعد به أو قد تشقى به أخرى. وما يستعمل في إقناع أمة قد لا يستعمل في إقناع أخرى. وذلك كله تنفيذ لغرض الرئيس والذي يفوض سلطته في تأديب الأمم مثل الطوائف. ففي كل منها فضيلة جزئية وأخرى فكرية لجودة استعمال الجيوش. وقد ينتقل التفويض إلى وحدات أصغر حتى الأفراد حسب فضائلهم الفكرية.

وأول هذه العلوم العلم الذى يعطي الموجودات معقولة ببراهين يقينية سواء بأعيانها منتقع بها أو بتخييلها ليسهل تعليم جهود الأمم وأهل المدن. فمنها الخاصة ومنها العامة. والعامة لا يقدرون إلا على ما يوجبه الرأي المشترك، والخاصة هم الذين يعرفون الأمور النظرية بمقدمات برهانية. والخاصة والعامة ليست قسمة حرفية، فيصبح كل متخصص في حرفة من الخاصة بل هو العمق فى فهم العلم. والعامي كل من لم تكن له رياسة ولا صناعة ترشحه لرياسة أو يخدم بها المدينة، ومن ظن بنفسه أن له صناعة يصلح أن يتقلد بها رياسة أو حال رياسة مثل ذوي الأحساب وكثير من ذوي اليسار. وأدخل في الخصوص كل من كانت صناعته تؤهله أن يتقلد بها رياسة. فمقياس التمييز بين الخاصة والعامة هو درجة الأهلية للرياسة. أخص الخواص هو الرئيس الأول البعيد عن الرأي المشترك، ومن تقلد رياسة مدينة قصد بها تتميم الرئيس الأول وخدمته. وهو المؤهل للحصول على العلم ببراهين يقينية في حين يقتصر العامة أي الجمهور على البراهين الاقناعية والتخيلات. وهو أقدم العلوم وأكملها رياسة وهو العلم النظري الأول وسائر العلوم خادمة له، الثاني والثالث المستنبطان منه.

وتتحول الفضائل والصناعات العملية إلى فلسفة في التاريخ عندما يبين الفارابي انتقالها في الأمم القديمة من أمة إلى أمة في خمس مراحل: فقد بدأت عند الكلدانيين وهم أهل العراق ثم صارت إلى أهل مصر ثم إلى اليونانيين ثم إلى السريانيين ثم إلى العرب. فالكلدانيون أقدم من المصريين. والعرب آخر من حملوا العلوم وليس المسلمون طبقا للتصور القومي للعلم. والشرق

القديم، الصين، والهند، وفارس لا وجود له. ولو شاء أحد الاستمرار بعد الفارابي الآن لتحدث عن فترة الغرب الحديث منذ عصر النهضة حتى اليوم، واحتمال فترة سابعة في الشرق.

أما التدوين فهو فقط ثلاث مراحل، من اللسان اليوناني إلى اللسان السرياني إلى اللسان العربي وكأن البابليين لم يدونوا علومهم ولا المصريين القدماء.

كان اليونانيون يسمون هذه العلوم والفضائل والصناعات الحكمة على الإطلاق أوالحكمة العظمى، ويسمون اقتناءها العلم وملكتها الفلسفة، فالفلسفة وسيلة للعلم، والعلم غاية الفلسفة. وتعني إيثار الحكمة العظمى ومحبتها. ويسمون المقتني لها فيلسوفا، ويصفون المحب للحكمة والمؤثر لها. وتتضمن بالقوة جميع الفضائل. ويسمونها علم أو علوم وأم العلوم وحكمة الحكم وصناعة الصناعات وفضيلة الفضائل.وتقال الحكمة على الحذق والإتقان في صناعة لدرجة الإعجاز في الحكمة البشرية. ويقال على الحاذق حكيم في تلك الصناعة وكذلك النافذ الرؤية والحديث فيها قد يسمى حكيما. إلا أن الحكمة غلى الإطلاق هي هذا العلم وملكته.

وإذا انفردت العلوم النظرية ولم تتحول إلى قوة على استعمالها في غيرها كانت فلسفة ناقصة. والفيلسوف الكامل على الإطلاق هو الذي تحصل له هذه العلوم النظرية وتكون له القوة على استعمالها في غيرها. ولا فرق بين الفيلسوف والرئيس الأول. فمن لديه القوة على استعمال ما تحتوى عليه النظرية واحد، يجعل الأمور معقولة وإرادية. وكلما كانت قوته أعظم كانت فلسفته أكمل. والكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية والعلمية ببصيرة يقينية، وكانت له القدرة على إيجادها في جميع الأمم والمدن ببراهين يقينية وبطرق اقناعية بل وتخييلية طوعا أو كرها. وهو الفيلسوف على الإطلاق، الرئيس الأول. والتعليم يلتئم بشيئين: تفهيمه وإقامة معناه في النفس ثم التصديق به. وتفهيم الشيء على ضربين: أن يعقل ذاتم أو أن يتخيل مثاله الذي يحاكيه. ويكون التصديق بطريقين، البرهان اليقيني أوالإقناع. ومتى حصل علم الموجودات وعقلت معانيها ووقع التصديق بها على البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة. ومتى تخيلت بمثالاتها التي تحاكيها وقع التصديق بها بالطرق الاقناعية تسمى ملكة. وإذا استعملت فيها الطرق الاقناعية سميت الملكة المشتملة عليها الفلسفة الذائعة المشهورة والبترائية. فالملكة محاكية للفلسفة. وكلاهما يشتملان على موضوعات وبأعيانها، ويعطيان المبادئ القصوى للموجودات، علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات، والغاية القصوى للإنسان وهي السعادة القصوى، والغاية القصوى لكل واحد من الموجودات. وما تعطيه الفلسفة معقولا أو متصورا تعطيه الملكة متخيلا. وما تعطيه الفلسفة مبرهنا تعطيه الملكة مقنعا. تعطي الفلسفة ذات المبدأ الأول وذوات المبادئ الثواني

غير الجسمانية التي هي المبادئ القصوى معقولات. وتخيله الملة بمثالاتها المأخوذة من المبادئ الجسمانية، وتحاكيها بنظائرها من المبادئ المدنية، وتحاكي الأفعال الإلهية بأفعال المبادئ المدنية، وتحاكي أفعال القوى والمبادئ الطبيعية بنظائرها من القوى والملكات والصناعات الإرادية. وقد فعل ذلك أفلاطون في "طيماوس"، عندما حاكى المعقولات بنظائرها الحسية، وأصناف السعادات القصوى، وهي غايات أفعال الفضائل الإنسانية بنظائرها من الخيرات. حاكي السعادات بنظائرها من السعادات، ومراتب الوجود بنظائرها من المراتب الكائنة في الزمان. وكل ما تعطيه الفلسفة بالبراهين اليقينية تعطيه الملة بالاقناعات. والفلسفة تتقدم على الملة بالزمان. فالإنسان نشأ فيلسوفا قبل أن يتحول إلى ملي.

وكما تحولت الفضائل النظرية والعملية إلى فلسفة ثم تحولت الفلسفة إلى فلسفة في التاريخ، تتحول الفلسفة أيضا إلى فلسفة في القانون والتشريع. فإذا وجدت بالفعل معقولات الأشياء الإرادية التى تعطيها الفلسفة العملية وتوفرت فيها الشروط يمكن تحويلها إلى نواميس. فواضع النواميس هو الذي له القدرة على أن يستخرج بجودة فكره شرائطه التي يصبح بها موجودا بالفعل تنال به السعادة القصوى ويكون هو الفيلسوف الرئيسي أو الرئيس الفيلسوف. فشرط التشريع هو الفلسفة. والفلسفة إن لم تتحول إلى تشريع تكون ناقصة بل يصفها الفارابي بأنها باطلة. فمن اقتنى الفضائل دون أن تكون له القدرة على إيجادها على العموم وليس على الخصوص، وأن يستخرج المعقولات الإرادية أحوالها وشرائطها بحيث تكون موجودة بالفعل يكون ناقصا. فالفضيلة الفكرية شرط التحول إلى الفضيلة العملية. والفضيلة العملية لا توجد إلا بشرط الفضيلة الفكرية. ويتطلب ذلك أيضا القدرة على جودة الإقناع والتخييل.

الإمام والفيلسوف والمشرع أي واضع النواميس معنى واحد إلا أن الفيلسوف يدل على الفضيلة النظرية والفيلسوف الكامل هو الذي يصل بها إلى كمالها الأخير، فيصبح واضع النواميس الذي يتضمن جودة المعرفة بشرائط المعقولات العملية والقوة على استخراجها وإيجادها في الأمم والمدن. والملك يفيد التسلط والاقتدار، والاقتدار التام ينبع من الداخل وليس من الخارج، وهو ما يتطلب قوة المعرفة والفكرة والفضيلة والصناعة وإلا نقصت قدرته. وان كان قادرا على الخيرات دون السعادة القصوى كان ناقصا. لذلك صار الملك على الإطلاق هو الفيلسوف واضع النواميس. والإمام في لغة العرب يدل على المؤتم به والمتقبل، أما المتقبل كما له أو المتقبل غرضه. فان لم يكن متقبلا لجميع الأفعال والفضائل والصناعات لم يكن متقبلا على الإطلاق. وان لم يوجد غرض يلتمس حصوله بشيء من الأفعال والفضائل والصناعات سوى غرضه كانت صناعته وفضيلته وفكرته وعلمه أعظم الصناعات والفضائل والأفكار والعلوم. ولا يمكن ذلك دون العلوم النظرية والفضائل الفكرية عند الفيلسوف.

الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس والإمام إذن معنى واحد. وهي مترادفات على التبادل عند جمهور اللغويين، تدل على معنى واحد. ومتى حصلت هذه الأشياء النظرية التي برهنت في العلوم النظرية، وتخيلت في نفوس الجمهور، ووقع التصديق بها، وحصلت الأشياء العملية بشرائطها، وتمكن وجودها من النفوس واستولت عليها وصارت عزائم تنهضهم نحو أفعال أخرى فقد تحققت الفضائل النظرية والعملية بأعيانها وببصيرة يقينية إذا كانت في نفس واضع النواميس. وإذا كانت في نفوس الجمهور فهي ملكة عن تخيل وإقناع. وهي عند واضع النواميس الفيلسوف ليست مخيلات أو مقنعات بالنسبة له بل يقينية بل هو الذي اخترعها لتتمكن من نفوس الجمهور على أنها تخييل وإقناع لغيره. له فلسفة ولغيره ملكة. فهو الفيلسوف بالحقيقة.

أما الفلسفة البتراء وفيلسوف الزور والبهرج فيلسوف الباطل فهو الذي يشرع قبل أن يتعلم العلوم أو أن يتعلم العلوم دون أن يكون موطأ لها. التشريع في النظر أهلية واستعداد وفطرة. وهي الشروط التي ذكرها أفلاطون في كتاب "السياسة"، أن يكون جيد الفهم والتصور للشئ، حفوظا وصبورا على الكد، محبا للصدق وأهله، والعدل وأهله، غير جموح ولا لجوج في أهوائه، غير شره على المأكول والمشروب، وتهون عليه الشهوات والدرهم والدينار، كبير النفس عما يشين عند الناس، وربما سهل الانقياد للخير والعدل، وعسر الانقياد للشر والجور، قوي العزيمة على الشيء الصواب، ربي على نواميس وعادات ما فطر عليه، صحيح الاعتقاد لآراء الملة التي نشأ عليها، متمسكا بالأفعال الفاضلة التي في ملته، غير مخل بكلها أومعظمها، متمسكا بالفضائل غير المنحلة بالأفعال الجميلة وإلا كان فيلسوف زور وبهرج وباطل.

الفيلسوف الباطل هو الذي تحصل له العلوم النظرية دون كمالها الأخير ودون تحقيقها بكل إمكانياتها. هو الذي لم يشعر بفرض الفلسفة فيحصل على النظري دون العملي، وعلى المعرفي دون الأخلاقي. وظن أن السعادة ما ظنه الجمهور، خيرات فطلبها، قد يناله وقد لا يناله. والفيلسوف البهرج هو الذي يتعلم العلوم النظرية دون تزويرها ولكنها لم تتحول لديه إلى أفعال فاضلة أو الجميلة بحسب الملة بل تابع هواه وشهواته في كل شئ. والفيلسوف المزور هو الذي تعلم العلوم النظرية من غير أن يكون معدا بالطبع نحوها وهو أقل من الباطل والمزور لأن الباطل والمزور على الأقل حصل كل منهما على العلوم النظرية دون أن تتحول عنده إلى فضائل أو اضمحلت عندها تدريجيا لكبر السن فتنطفئ علومهما أشد من انطفاء نار أرقليطس الذي يذكره أفلاطون لأن طباع الأول وعادة الثاني يقهران ما تعلماه في شبابهما ويثقلان عليه ما قد احتملا الكد فيه فيهملانه، فتضيع الثمرة وإن حدث الغرس. أما

المزور فهو الذى لا تتوافر فيه الأهلية على العلوم النظرية منذ البداية. والفيلسوف الحق هو الذي جمع بين الفضائل الفطرية والفكرية والخلقية والعملية سواء انتفع به الناس أو كمل في ذاته. فالملك والإمام بماهيته وصناعته وليس بقبول الناس له. كما أن الطبيب طبيب حتى دون علاج للمرضى، فالقمة قائمة سواء وجدت القاعدة أم لم توجد. إلى هذا الحد بلغ استقلال الرياسة عند الفارابي حتى غياب المرؤوسين. وتنتهي الرسالة بالحمدلة والصلاة والسلام على سيد المرسلين(١).

ويلاحظ على تحصيل السعادة الآتي:

١ ــ أن البنية في "تحصيل السعادة" التي أراد الفارابي ضم أفلاطون وأرسطو فيها هي بنية أفلاطونية إشراقية وليست بنية محايدة. والفارابي أفلاطوني النزعة. فكان ضم المذهبين في تصور ثالث غير متعادل منذ البداية لصالح أفلاطون أكثر منه لصالح أرسطو.

٢ ــ يوحد الفارابي بين المنطق والوجود، بين الميتافيزيقا والطبيعة، بين النظر والعمل. والرياضيات شرط العلوم كلها كما عرض في "إحصاء العلوم".

٣ ــ الفلسفة إعادة إنتاج كل شئ وليست مجرد غاية في ذاتها. هي أداة للمعرفة الشاملة، علم العلوم، فضيلة الفضائل، صناعة الصناعات. الفلسفة ليست حرفة يحذقها الحرفي بل أداة تعرف بها كل العلوم والصناعات.

٤ ــ يظهر الموروث عن بعد، وبطريق ضمني غير مباشر مثل التركيز على الفطرة والطبيعة والاستعداد، والتوحيد بين الجميل والخير والنافع، وضرورة التشريع للمجتمع، وتحول الطبيعة إلى إرادة، وجعل الفضائل فطرية وبالاختيار.

٥ ــ الفلسفة أعلى من الدين، والحقيقة أكمل من الملة. الفلسفة يقين في حين أن الملة تعتمد على الإقناع أو التخييل. الفلسفة للخاصة والملة للعامة، وهو ما ظهر عند ابن سينا وابن رشد بعد ذلك.

٦ ــ تحويل الفلسفة النظرية إلى فلسفة في الأخلاق والسياسة والاجتماع والقانون والتاريخ. الفلسفة ليست فقط مرتبطة بالفرد ولكنها أساس المنازل والطوائف والمدن والأمم والمعمورة كلها، وتنوعها بحسب اختلاف الزمان والمكان.

---

(١) "والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلون محمد المصطفى وآله الطيبين الطاهرين وصحبه أجمعين، آمين ثم آمين"، السابق ص ٤٨.

٧ ــ الوقوع في التصور الهرمي للعالم في ثنائية الرئيس والمرؤوس، الإمام والمأموم، الملك والرعية، والتوحيد في الرئيس أو الإمام أو الملك أو الفيلسوف كل السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، والتركيز على الحرب والاقتصاد، والجهاد والمال، ودور الرئيس في تأديب الأمم طوعا أو كرها، بل وإمكانية استقلال الرئيس عن الدولة، والإمام عن المأمومين، والملك عن الرعية.

ب ــ **فلسفة أفلاطــون.** واسم الكتاب " **فلسفة أفلاطون وأجزاؤها، ومراتب أجزائها، من أولها إلى آخرها**". وهو الجزء الثاني من الثلاثية، الضلع الأول في المثلث المتساوي الأضلاع أو الساقين. ويتضمن العنوان منهج التأليف أى التحليل، تحليل فلسفة أفلاطون إلى أجزائها ثم التركيب في "مراتب أجزائها". وكلاهما من حيث بنية المذهب. أما من حيث المسار والتاريخ فان الفارابي يريد معرفة البداية والنهاية، الأول والآخر أي حركة المذهب وتطوره. فالغاية إذن رباعية. التعرف على فلسفة أفلاطون بنية وتاريخا، البنية تحليلا وتركيبا، والتاريخ بداية ونهاية. وهي نفس البنية للجزء الثالث "فلسفة أرسطوطاليس".

وقد حتم هذا المنهج التعرف على فلسفة أفلاطون من خلال أعماله أي المحاورات التى بلغت حوالي الثلاثين مما يدحض الرأي الشائع أن أفلاطون لم يترجم لأسباب دينية أو أن المسلمين اهتموا بترجمة أرسطو أكثر مما اهتموا بترجمة أفلاطون. ولما كانت أسماء المحاورات أسماء أعلام إلا أن الغالب على استعمالها أسماء المحاورات أي المؤلفات[١]. أما أسماء الإعلام فمن الطبيعي أن يأتي في المقدمة سقراط ثم أفلاطون[٢]. ويترجم أفلاطون كل اسم محاورة ترجمة حرفية مع أنه اسم علم، اسم محاور سقراط في الغالب[٣].

ومن أجل وصف مسار المذهب، بداية ونهاية تبدأ كل فقرة باسترجاع مضمون الفقرة السابقة حتى تطول الجملة للتذكير بما فات ثم يأتي موضوع الفقرة الجديدة. ولما كانت كل

---

(١) الفارابى: فلسفة أفلاطون وأجزاؤها من أولها إلى آخرها، أفلاطون فى الإسلام، نصوص حققها وعلق عيها د. عبد الرحمن بدوى، دارالأندلس، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢م ص٣-٢٧. ونشره روزنتال وفالتزر فى لندن عام ١٩٤٣. انظر الملاحظات على هذه النشرة فى بدوى ص٢٨-٣٣.

(٢) تراسوماخس (٤)، طيماوس (٣)، طائطيطوس، سوفطس، أوثوذيموس، أخيس، النواميس، كريتاس (٢)، القبيادس مانن، فليبس، أوتفرن، اقراطلس، غورجيس، برميندس، القبيادس، أبرخس، تيجس، أرسطا، خرميدس، لاخس، افروطاغورس، فادروس، أقريطن، اعتذار سقراط، احتجاج سقراط على أهل أثينة، فاذن، السياسة، ايبمس، منكانش، اللذة (سقراط).

(٣) سقراط (٨)، تراسوماخس (٤)، أفلاطون (٣)، افرطاغورس (٢)، مراتب، مانن (١).

فقرة عرضا لمحاورة بدأ التذكير بمواضيع المحاورات السابقة قبل البداية بعرض موضوع المحاورة الجديدة حتى يظهر كيف كون أفلاطون فلسفته خطوة خطوة، من الأول إلى الآخر.

ربما قرأ الفارابي أفلاطون قراءة أرسطية بالبحث عن الفلسفة كعلم بالموجودات، العلم بالموجود من حيث هو موجود، ابتداء من كتب المنطق واستعراضها لعل فيها العلم المطلوب، بداية بعلم اللسان. ويشمل المقولات والعبارة والقياس والبرهان ثم علوم الشعر والخطابة والسفسطة والجدل، بداية بمنطق اليقين ونهاية بمنطق الظن. فقراءة أفلاطون قراءة أرسطية، وربما قراءة أرسطو قراءة افلاطونية في "فلسفة ارسطوطاليس" تجعل ضمهما في فلسفة الفارابي ممكنا.

وبهذا العرض يمحي الفرق بين فلسفة الفارابي وفلسفة أفلاطون وربما فلسفة أرسطو بين "تحصيل السعادة" و"فلسفة أفلاطون" و"فلسفة أرسطو". هي فلسفة واحدة يتم عرضها ثلاث مرات، الأولى ابتداء من الفارابي إلى أفلاطون وأرسطو، والثانية ابتداء من أفلاطون إلى الفارابي وأرسطو، والثالثة ابتداء من أرسطو إلى الفارابي وأفلاطون. البداية واحدة والنهاية واحدة[(١)].

والغالب على أفعال القول "فحص" أي تتبع مسار فكر أفلاطون أمام موضوعاته. أحيانا يكون الفعل مسبوقا بفعل آخر مثل "ابتدأ وفحص". ثم يأتي فعل "بين" وأحيانا "بان" مما يدل على أن البيان نتيجة الفحص. وأحيانا يأتي البيان والفحص في صيغة شرطية "لما بين ... فحص" من أجل الربط بين الموضوعات وتسلسلها من البداية إلى النهاية. وغالبا ما يتم الربط بحرف العطف "ثم". وتتراوح الأفعال الأخرى بين ذكر، نظر، أعطى، شرع ... الخ.

ولا يقارن الفارابي بين أفلاطون وأرسطو لما كانا هما الضلعان المتساويان في مثلث "تحصيل السعادة" الذي يحيل إلى أفلاطون وأرسطو. فقد كتبت "فلسفة أفلاطون" منعزلة عن "فلسفة أرسطو" وكأنها مذهب قائم بذاته ودون إحالة إلى الساق الثاني[(٢)].

وغاية فلسفة أفلاطون البحث عن كمال الإنسان من حيث هو إنسان. وهي نفس غاية فلسفة أرسطو، الفضائل الخلقية الأربعة: النظرية والفكرية والخلقية والعملية. وهل كمال الإنسان أن يكون تام الأعضاء جميل الوجه، ناعم البشرة أو أن يكون ذا حسب ونسب في

---

(١) وذلك مثل: القيبيادس الدستور، طاثطيطوس الارادى فيلبس حبيب، افروطاغورس حامل اللبن، مانن ثابت، غورجيس الخدمة، برمنيدس الرحمة، ابرخس التصور، تيجس التجربة، أرسطا الفلسفة، لاخس التمهيد، فادروس معطى الضياء أو معطى النور، كريتاس انتزاع الحقائق.

(٢) قسم الناشر الكتاب ٣٢ فقرة. فحص (١)، تبين(٩)، الصيغ الشرطية(٥)، ذكر (٣)، ابتدأ فحص، أعطى، بقى (١).

عشيرته، كثير من الأصدقاء والمحبين أو أن يكون ذا يسار أو معظما ممجدا ذا رئاسة على طائفة أو مدينة ؟ قد تكون السعادة في غير ذلك كله أو قد تكون في بعضها دون البعض الآخر أو قد تكون السعادة كذلك في أحد مستوياتها الأولى دون السعادة الكاملة. وتبين أن السعادة علم وسيرة كما عرض في كتاب "القيبيادس" أي الدستور الأول، المعروف بكتاب الإنسان. السعادة نظر وعمل، فكر وحياة، عقل وسيرة، سقراط نموذجا.

وتبدأ هذه السعادة بالعلم بجوهر موجود من الموجودات كلها، وهو أحد كمالات الإنسان وأعظم غاياته وكما عرض في كتاب "طائطيطوس" الذي يعني الإرادي. وموضوع المحاورة في الحقيقة هو العلم. ثم تساءل عن السعادة التي هي بالحقيقة، والى أي علم تنتسب، وبأي ملكة ترتبط، وبأي فعل تتحقق. وتبين أنها السيرة الفاضلة، وكما عرض لذلك في "فيلبص" وتعني حبيب. ثم تساءل: هل يمكن أن يحصل للإنسان علم الموجودات كما يريد أو أن الأمر كما يقول أفروطاغورس الشاك باستحالة هذا العلم أو حصوله نسبيا متوقفا على كل فرد واعتقاده وليس علما واحدا عاما للجميع؟ وأجاب بأن العلم الذي عرض في"تائطيطوس" ممكن، وهو من الكمال الإنساني وليس الذي يقوله أفروطاغورس في محاورة تحمل اسمه. ثم تساءل هل يحصل هذا العلم باتفاق أو عن تعليم وتعلم أو أن العلم والتعلم مستحيل كما قال مانن الذي زعم أن التعلم باطل ولا يوصل إلى علم، أم أن الإنسان، يعلم بالطبع والاتفاق وربما لا يعلم ما يجهل لا بفحص ولا بتعلم واستنباط، ويظل مجهولا؟ وأجاب بأن هذا العلم يحصل بقوة صناعية يكون بها الفحص ممكنا في كتاب "مانن". ثم أخذ يستقرئ الصنائع المشهورة عند أهل المدن والأمم، بما يوجد في الفحص البياني عن الموجودات وهي صناعة قياسية قد تعطي العلم والسيرة ولكنها صناعة غير كافية كما عرض لذلك في "أوتفرون"[1].

ويستعرض الفارابي العلوم عند أفلاطون قارئا إياه من خلال "إحصاء العلوم". هل هذا العلم المطلوب هو علم اللسان، فإذا أحاط الإنسان بالأسماء الدالة على المعاني حسب الجمهور وعرفها عند أهل الاختصاص فقد أحاط علما بجوهر الأشياء؟ وقد عرض أفلاطون ذلك في محاورة "اقراطلس"، وربما توجها لا شعوريا من الموروث ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾. هل هو الشعر؟ وهل صناعة الشعر قادرة على أن تحيط علما بالموجودات أو أن روايته قادرة على الوقوف على معانيه التي تحيل إلى الموجودات الطبيعية والسير المطلوبة أي العلوم الطبيعية والعلوم اللاإنسانية ؟ وهل التأدب بالأشعار وأن يقوم الإنسان بنفسه بتنفيذ وصاياه كاف لأن يصير الإنسان فاضلا ؟ وكم مقدار من الشعر قادر على إعطاء المعرفة وما مقدار

---

(١) السابق ص ٥-١٠.

الشعر في المعارف الإنسانية ؟ واضح أن الإجابة بالنفي وأن الشعر لا يؤدي إلى هذا العلم أصلا بل بعيد عنه غاية البعد. وقد عرض أفلاطون لذلك في محاورة "أين".

ويتكرر نفس السؤال بالنسبة للخطابة. هل صناعة الخطابة أوْ الرأي الخطبي قادر على النظر في الموجودات ويعطي العلم المطلوب والسيرة الكاملة؟ وما المقدار اللازم منها وما مقدار ما تعطيه الخطابة من العلم ؟ والإجابة أيضا بالنفي في محاورة "جورجيس". هل الصناعة السفسطائية هي التي تعطي هذا العلم ؟ والإجابة كالعادة بالنفي بالرغم من غناء هذه الصناعة. وقد عرض أفلاطون لذلك في محاورة "سوفسطس" و"أوتوذيمس". فغرض السوفسطائي لا يؤدي إلى العلم المطلوب ولا ينظر في أمور الموجودات. السوفسطائي أقرب إلى اللعب منه إلى العلم. ولا يؤدي إلى علم نافع في نظر أو في عمل. ولا تفرق صناعة الجدل عن صناعة السفسطة في أنه ليس طريقا للعلم أو أن فيه كفاية بالرغم من غناه. إذ يحتاج هذا العلم إلى قوة أخرى مضافة إلى قوة الارتياض الجدلي حتى يحصل ذلك العلم وهو ما عرضه أفلاطون في محاورة "برمنيدس"(١).

ثم توجه أفلاطون بنفس السؤال إلى الصنائع العملية المشهورة علمية أو نظرية لعل أحدها أو الأفعال الناتجة منها مقدار الضروري منها يعطي العلم المطلوب. فهذه الصنائع لا تهدف إلى الكمال الأقصى بل الأمور الناقصة الضرورية والمربحة. وكلاهما يفيد معنى واحدا عند الجمهور، الضرورى مربح والمربح ضروري. وقد عرض أفلاطون لذلك في محاورة "القيبيادس الثانى". ثم عرض بعد ذلك الأمور الناقصة في الحقيقة والمربحة في الحقيقة والأرباح الفاضلة في الحقيقة. وتبين أن لا شئ منها يعتبر من الصنائع المشهورة، وأن ما يحتاجه الجمهور منها هو النافع والمربح فقط وليس النافع والمربح على الحقيقة. وقد خصص لذلك أفلاطون محاورة "ابرخس". ثم تساءل إلى أي حد يمكن الحصول على العلم المطلوب عن طريق أهل الرياء والمغالطين وما يقصدون به من الحيل. ويعني الجمهور بهذه الصناعة الجلد والرجلة أي الرجولة وغبطة الإنسان بها. وكتب لذلك أفلاطون محاورتي "أفيس" و"السوفسطائي". ويعني بهما أفلاطون "هيبياس الأصغر" و"هيبياس الأكبر" على اسم سوفسطائيين. وهي صناعة لا تؤدي إلى العلم ولا إلى السيرة المطلوبة. ثم فحص أفلاطون سير أصحاب اللذات وهل تبلغ الكمال المطلوب. وفرق بين اللذة التي يطلبها الجمهور واللذة بالحقيقة، وأن الأولى لا تؤدي إلى الثانية. وقد عرض ذلك في كتاب "اللذة" المنسوب إلى سقراط.

---

(١) السابق ص ١٠-١٢.

وبعد استبعاد كل هذه الصنائع التي لا تؤدي إلى العلم المطلوب ولا إلى السيرة الفاضلة انتهى إلى أن الفلسفة هي هذا العلم الذي يحقق هذين الغرضين. وعرض لذلك في محاورة "ثيجس" التي تعني التجربة ثم بين في محاورة "أرسطا" أن الفلسفة ليست فقط الأشياء الفاضلة بل أيضا النافعة في الحقيقة، ونافعة ضرورية في الإنسانية. أما الصناعة التي تعطي السيرة الفاضلة فهي الصناعة الملكية والمدنية أي الفلسفة السياسية. لذلك كان الفيلسوف والملك شخصا واحدا، بمهنة واحدة وقوة واحدة.

ثم يعرض الفارابي محاورات أفلاطون عن الفضائل مثل العفة والشجاعة، والمحبة والصداقة، والعشق. فبحث عن العفة المشهورة في المدن والعفة بالحقيقة، والعفيف بالظن والعفيف يقينا. وعرض لذلك في "خرميدس". ثم عرض الشجاعة في المشهور عند أهل المدن والشجاعة في الحقيقة وبين الفرق بينهما في "لاخس". ثم عرض المحبة والصداقة، وميز بين معناها عند الجمهور ومعناها في الحقيقة دون ذكر لاسم المحاورة وهي "ليسيس". ثم أراد أن يعرف كيف يصبح الإنسان فيلسوفا وأن يبلغ الأمور الفاضلة وأن يكون مستوليا على نفسه ولا يفكر في غيره مستهترا به. لذلك عرض موضوع العشق، ماهيته وجنسه. فالاستهتار منه ما هو محمود ومنه ما هو مذموم، وكل منهما كذلك عند الجمهور ظنا أو في الحقيقة يقينا. والإفراط في الإغراء وسوسة وجنون، وهما مذمومان في الظن الأول، ولكن في الحقيقة قد يكونان بالأشياء الإلهية لدرجة الإخبار بالمستقبل. وقد يكون تملك محبة الخير وإيثار الفضائل في المساجد والهياكل. وقد يكون شعرا وجنونا بأشياء روحانية. فهذا كله محمود. ثم أدى ذلك إلى فحص النفس لمعرفة الاستهتار والإغراق والعشق والجنون والوسواس، الإنساني المذموم فيه، والإلهي المحمود منه. الإنساني المذموم الجنون البهيمي والاستهتار بالأشياء الإلهية، والجنون الربعي، والوسواس الثوري، والجنون والوسواس التيسي. وميز بين الاستهتار البهيمي والاستهتار بالأشياء الإلهية. وبحث أصناف الوسوة والاستهتار بالأشياء الفاضلة التى يقال أنها إلهية. وبين أن الفلسفة والمدنية والكمال لا يتم نيلها ونفس الإنسان مستهترة. ثم بين عن طريق الفلسفة طريق القسمة والترتيب أى التحليل والتركيب، وأن طريقا التعليم طريقان، الخطابة والجدل، مشافهة ومخاطبة أو كتابة، وميزة كل منهما، وما ينقص الكتابة عن المشافهة في التعليم وما تتميز به المشافهة على الكتابة طبـا للتقليد الشرقي الشفاهي. وقد سبقت المشافهة الكتابة وعرض ذلك في محاورة "فادروس"[١].

---

(١) السابق ص ١٧-٢٠.

ثم ينتقل الفارابي من الفلسفة الأخلاقية إلى الفلسفة الاجتماعية، ومن الفرد إلى المدينة لما تبين له أن هذه الصناعة وهي الفلسفة ليست من الصنائع المشهورة ولا السير الفاشلة مشهورة في الأمم والمدن، وأنه يصعب على الفيلسوف والملك الكامل تطبيق أفعاله في المدن في زمانه حيث الاستهتار . فبدأ بالفحص عن آراء الآباء وأهل المدينة والأمة دون تقليدها لالتماس الحق والفاضل فيها. وعرض ذلك في "أقريطن" أو "اعتذار سقراط".

ثم تساءل: هل ينبغي للإنسان أن يؤثر السلامة والحياة مع الجهل والسيرة القبيحة والأفعال السيئة ؟ هل هناك فرق بين هذه الحياة والحياة البهيمية ؟ هل هناك فرق بين الحياة والموت ؟ وأجاب عن ذلك في "احتجاج سقراط على أهل أثينية" و"فاذن". وبين أن أيثار الموت على هذه الحياة البهيمية بل ما هو أشر منها أفضل. والحيوان لا يستطيع أن يتغير إلى ما هو أفضل في حين أن الإنسان الذي يصبح حيوانا أشر من الحيوان الذي لا يستطيع إلا أن يكون حيوانا. لذلك فضل سقراط الموت لأنه لا يستطيع أن يعيش مع آراء كاذبة وسيرة قبيحة. فإذا شارك الإنسان حياة الأمم والمدن لم تكن حياته حياة إنسان. وإذا انعزل عنهم عاش عيشة نكدة ولا يكون أمامه إما الهلاك أو الحرمان من الكمال. لذلك يحتاج الإنسان إلى مدينة أو أمة غير المدن والأمم الموجودة في ذلك الزمان يسودها العدل والخير بالحقيقة، فما يسود في المدن والأمم الأرضية هو الجور. هذه المدن والأمم المثالية ينال فيها الناس السعادة ويحصلون على المهنة الملكية، الفلسفة والأخلاق. الفلاسفة في القمة ويتلوهم سائر أهل المراتب. ثم تصل الأمم المضادة للمدينة الفاضلة وسيرة كل منها وأسباب التحول من الفاضلة إلى المضادة أي أسباب انهيار الأمم وسقوط المدن. وعرض ذلك في "السياسة"(١).

فلما كملت هذه المدينة بالقول عرض في "طيماوس" الموجودات الإلهية والطبيعية معقولة ومعلومة وترتيب باقي العلوم. ثم عرض في "النواميس" السير الفاضلة لأهل المدينة حتى يجمعوا بين العلوم النظرية والفضائل العملية. وبين رتبة الرياسة في "كريتاس" الذي بين فيه كيف يربى سقراط ولده جمعا بين "طيماوس" و"النواميس". وتحصل هذه المدينة بالفعل بوضع نواميس لها كما عرض في "أبينمس" ثم عرض كيفية تعليم أهل المدن والأمم وتأديبهم واختيار طريق سقراط أو تراسوماخس. وبين لقومه ما هم فيه من جهل. وطريق تراسوماخس تأديب الأحداث وتعليم الجمهور. وكان لسقراط القدرة على الفحص العلمي عن العدل والمحبة وباقي الفضائل دون القدرة على تأديب الأحداث والجمهور. أما الفيلسوف الملك وواضع النواميس فله القدرة على الطريقين معا. طريق سقراط طريق الخواص.

---

(١) السابق ص ٢٠-٢٤.

وطريق تراسوماخس طريق الأحداث والجمهور. ثم فحص مراتب الملوك والفلاسفة والأفاضل في نفوس المدينة ومقومات عظمتهم وعظمة الملوك في "منكسانس" إذ لم يشر إلى ذلك أحد من القدماء.

ثم يشير الفارابي إلى "رسائل" أفلاطون التي ذكر فيها جمهور أهل المدن والأمم في زمانه وبين الخطر العظيم الذي يتعرض للإنسان الكامل الفاضل وضرورة تحويلهم إلى الحق والسير الفاضلة أو الاقتراب منها. بين في "الرسائل" كيف تنقضى سير الأمم والنواميس الفاسدة التي في المدن وكيفية الابتعاد عنها وإصلاح السير تطبيقا على أهل أثينية، قوم أفلاطون وسيرهم. وبالرغم من أن "فلسفة أفلاطون" لا تبدأ بالبسملة من المؤلف أو الناسخ أوالقارئ أو المالك إلا أنها تنتهي بالحمدلة والصلاة على النبي محمد وآله الطاهرين[1].

ويمكن إجمال الملاحظات التالية:

١ ــ تحتاج "فلسفة أفلاطون" إلى نسق كلي يضم المحاورات كلها بدلا من الانتقال من واحدة إلى أخرى كما هو الحال في نسق أرسطو، المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة. هناك نسق ضمني وهو الانتقال من الفرد إلى المدينة أو من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية.

٢ ــ يعطي الفارابي قراءة فارابية لأفلاطون حتى يمكن شد ساق المثلث إلى القاعدة التي يشد إليها الضلع الثاني "فلسفة أرسطو" ومن ثم يتوحد الفارابي مع أفلاطون وأرسطو حتى يمكن ضم المذهبين إلى تصور واحد، إرجاع تفرق الوافد وتجزئته إلى وحدة الموروث وتكامله[2].

٣ ــ يظهر الموروث على نحو ضمني مثل البداية بعلم اللسان كما فعل الفارابي من قبل في "إحصاء العلوم" وكما هو مصرح به في أصل الموروث ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ والشعر العربي، والتفرقة بين الخاصة والعامة، وذكر المساجد مع الهياكل، والحديث عن الأشياء الإلهية، وتفضيل الشفاهي على المكتوب كما هو معروف في رواية الشعر والقرآن والحديث. وقد يكون هذا التعظيم والتبجيل والتقدير لسقراط، علما وسيرة، لأنه نبي اليونان دفاعا عن النبوة والأنبياء ﴿ منهم من قصصنا عليك ، ومنهم من لم نقصص عليك ﴾ ، ﴿ وما من أمة إلا خلا فيها نذير﴾.

جـ ــ فلسفة أرسطو. واسم الكتاب "فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته، ومراتب أجزائها، والموضع الذي منه ابتدأ واليه انتهى". يشمل عرض المذهب إذن أربعة جوانب:

---

(١) السابق ص٢٤-٢٧.

(٢) السابق ص ٩-١٩/١٠-٢٠.

أجزاؤه ومراتبها تحليلا ثم تركيبا، عناصرا ثم بنية، ثم نقطة البداية ونقطة النهاية أي تطور المذهب من منطلقاته ومقدماته الأولى حتى غاياته ومقاصده الأخيرة. الجانبان الأولان بنية المذهب، والجانبان الأخيران تطور المذهب[1].

ويقوم الكتاب على رؤية مركبة. الفارابي قارئا أرسطو قارئا أفلاطون رائيا الموضوع. وبالرغم من التباين في الرأي بين أفلاطون وأرسطو، بين المثال والواقع، إلا أن الفارابي يقرأ أرسطو قراءة أفلاطونية حتى يتم ضم المذهبين إلى مذهب الفارابي الاشراقي.

وبالكتاب بعض التكرار نظرا لأن العرض أحيانا يكون للكتب وأحيانا لموضوعاتها. فأسماء الكتب مشتقة من موضوعاتها. ولا يختلف الفارابي في فلسفة أرسطو عما عرضه الكندي من قبل في "كمية كتب أرسطو" إلا أن الكندي كان أكثر صراحة في أنه يبدأ بعرض أعمال أرسطو طريقا إلى فلسفته في حين أن الفارابي يعرض فلسفة أرسطو من خلال أعماله. يقوم الفارابي في عرضه لفلسفة أرسطو بتوضيحها لدرجة التبسيط وإيضاح ما اعتاص عليه حتى أصبحت فلسفة سطحية لا عمق فيها[2].

وبطبيعة الحال لا يذكر إلا الوافد دون الموروث. ولا يذكر من الوافد إلا أرسطو ثم أفلاطن وعلى نحو قليل[3].

ولا تظهر أفعال القول. فالعرض قد تجاوز الشرح والتلخيص. بل تظهر أفعال الشعور المعرفي في الزمنين الماضي وهو الأكثر مثل أراد، وجد، أخذ، ابتدأ، أردف، أتى، بين، ألزم، شرع، ابتدأ، تأمل، فحص، أمعن، تلمس، علم، ميز، عرف، سمي، أكمل، أو في المضارع مثل يرى. وهي أفعال تدل على المعرفة والرؤية والبيان والتوضيح والتأمل والفحص، وفي نفس الوقت تدل على البداية والنهاية ووصف مسار الفكر.

ويحدث التقابل بين الأنا والآخر في ذكر أسماء بعض الكتب المنطقية مرة باليونانية ومرة بالعربية مثل قاطيغورياس باليونانية والمقولات بالعربية بداية بالتعريب من الآخر ثم الترجمة من الأنا، أنالوطيقا باليونانية التحليل بالعكس بالعربية، طوبيقا وهو المواضع. وأحيانا بداية بترجمة الأنا ونهاية بتعريب الآخر مثل العبارة بالعربية وبرمانياس باليونانية. وأحيانا

---

(١) الفارابى: فلسفة أرسطو طاليس، وأجزاء فلسفته، ومراتب أجزائها والموضع الذى منه ابتدأ واليه انتهى"، حققه وقدم له وعلق عليه د. محسن مهدى، لجنة إحياء التراث الفلسفى العربى، دار مجلة شعر، بيروت ١٩٦١.

(٢) السابق ص ١٢٩.

(٣) أرسطو (١٠)، أفلاطون (٢).

تذكر الترجمات العربية وحدها دون التعريب اليوناني مثل الحكمة، الجدل، الرياضة، المنطق، الطبيعة، ما بعد الطبيعة، التبكيتات، المكابرة، البهت، الجوهر،العرض، المادة والصورة، القوة والفعل، العلل المادية والصورية والفاعلة والغائية، الحركة والسكون، السماع الطبيعي، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، النفس، العقل، النبات، الحيوان،النوم واليقظة، طول العمر وقصره، الحس والمحسوس، الشباب والهرم، الصحة والمرض. وأحيانا يذكر التعريب اليوناني والنقل العربي في آن واحد مثل انالوطيقا الثانية. وأحيانا يتحول اللفظ المعرب إلى لفظ عربي. ويستمر كذلك ويصبح من الألفاظ الدخيلة مثل السوفسطائية وأقل منها لفظ أسطقس وجمعه أسطقسات[1].

ويبدأ العرض ببيان اتفاق أفلاطون وأرسطو فيما يتعلق بكمال الإنسان. ولما كان الموضوع غير بين بنفسه أو ببرهان يقيني فقد بدأ أرسطو بما بدأ به أفلاطون وهو أن المطالب التي يتشوق إليها الإنسان أربعة: سلامة الأبدان، وسلامة الحواس، وسلامة القدرة على معرفة تمييز الأشياء التي بها السلامة، وسلامة القوة على السعي لتحقيق هذه السلامة. تلك هي المعرفة الضرورية وهذا هو السعي سواء كان سعي الإنسان بمفرده أو بالتعاون مع آخرين، سواء كان بفعل أو بقول. وكلاهما نافع وضرورى. هنا يبدأ أرسطو من البدن وليس من العقل، من الواقع وليس من المثال.

ثم وجد أرسطو أن النفس متشوقة إلى الوقوف على أسباب الأشياء المحسوسة والأمور المشاهدة في السماء والأرض، ما يراه في نفسه وفي العالم ﴿ وفي الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾، ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾، وسمع هاجسا في النفس يتجاوز هذه المطالب الأربعة، يفرح به ويلتذ كلما كان علمه به أيقن وأوثق، وكان ما وجده أكمل وأعظم. وهكذا يصبح أرسطو اشراقيا مثل الفارابي ويدرك الإنسان أن ما أدركه يعطيه فضلا وجمالا ونبلا وجلالة دون غيره من الناس. فالإشراق فردى وليس عاما. وحصل له فضل وكمال ليس غند غيره، ووقع له تجل ونبل يعجب به ويستعجب غيابه عند الناس أو يراه كرامة له خاصة إذا كان مستعص الفهم عند الجميع الذين قد يرون أن هذا العلم غير ضروري، بل فضلا زائدا على النافع الضروري وان كانوا يرونه جلالا ونبلا. فينقسم العلم عندهم إلى قسمين. علم نافع في سلامة الأبدان وعلم يتشوق لذاته. الأول علم عملي والثاني علم نظري، فالعمل يسبق النظر، والنظر يتجاوز العمل. ويستعمل الناس الحواس لإدراك المطالب الأربعة أو فيما لا نفع مباشرة فيه مثل النظر إلى التماثيل وشم الروائح

---

(١) فلسفة أرسطوطاليس ص ٧٢-٧٩/٧٤-٩٩/٨٣-١٠٥.

الطيبة وسماع الأصوات الجميلة أي الأعمال الفنية، اللذة من أجل اللذة. فالإدراك الحسي مؤشر أيضا على أن المعرفة قد تكون للمعرفة. وهناك معارف أخرى خارجة عن المعارف الحسية الأربعة يتشوق الإنسان إليها مثل الخرافات والأحاديث وأخبار الناس والأمم ينال فيها الإنسان اللذة والراحة وكذلك النظر إلى المحاكين وسماع الأقاويل والأشعار. وقد تكون نافعة في الادراكات الأربعة عرضا لا قصدا[1].

وهناك معارف نشأت مع الإنسان وكأنها فطرت معه وحصلت له بالطبع وزائدة على ما تدركه الحواس، يلجأ إليها لاستكمال المعارف الحسية. فهي كافية للحواس وغير كافية لمعارف أخرى وتحتاج إلى تأمل وروية واستشارة الآخرين أي التجربة المشتركة. ربما تسبب الحيرة بين النفع والضرر، وربما تنكشف على أنها مجرد وهم. بعضها أوثق من بعض. فإذا صادف صاحبها اليقين وصل إلى الكمال. وهذا حال الإنسان في العلوم العملية.

المدركات إذن في العلوم العملية ثلاث: المدركات بالحواس، والمدركات بالمعرفة الأولى الزائدة على الحواس، والمدركات بالفحص والتأمل والروية والعلوم النظرية أيضا التى تجرى على نفس المنوال. الأولى تسمى المحسوسات، والثانية تسمى المقدمات، والثالثة النتائج. ولا يمكن للإنسان استنباط الأشياء النافعة دون معرفة غاية السعي، مثل غاية سلامة الأبدان وسلامة الحواس كل منهما غاية الآخر. وكلاهما سلامة نافعة، وربما أحدهما غاية والآخر وسيلة. فلا قوام للبدن دون الحواس، ولا قوام للحواس دون البدن، وهو وقوع في الدور. وربما يكون كلاهما وسيلة لكمال الفطرة كغاية. وقد تكون الفطرة أي الطبيعة وسيلة للإرادة والاختيار. إذن تتسلسل الوسائل وتتسلسل الغايات. كل وسيلة لها غاية، وهذه تكون وسيلة لغاية أخرى حتى الوصول إلى غاية الغايات صعودا من الأدنى إلى الأعلى، من الصبى والحداثة إلى البلوغ والنضج. فالمعارف ترتقي بترقي الأعمار.

وتترقى المعارف الأربعة الأولى سلامة الحواس والأبدان إلى المعارف الثانية الطبيعية والإرادية والى معارف تتشوق إليها النفس تخوفا من الإفراط في الشهوات شوقا نحو الأكمل وهي المعارف الخلقية. وهو تشوق إلى علم إنساني، إلى ما ينبغي أن يكون. هو علم أخص بالإنسان لأن المدركات الحسية الأربعة الأولى يشارك فيها الإنسان والحيوان، وليس للحيوان تشوق إلى فكر وأسباب في السماء والأرض أو تعجب من أشياء يود التعرف على أسبابها، في حين أن الإنسان له ذلك، وقد يكون أكمل من إنسان بمعرفة جوهره متجاوزا أعراضه. صحيح

---

(١) السابق ص ٥٩-٦٢.

تتشوق النفوس إلى أن تعلم النافع الضروري، وما زاد عن ذلك يكون فضلا في العلم. فإذا ما تشوقت النفس إلى هذا الفضل هل يكون تعديا وتجاوزا بل وآفة تلحق بالطبع ينبغي التخلص منها أو ربما إتمامها؟ هذا كله موضع حيرة وتشعب ظنون وموضع تأمل. فما الحجة عليه واختلاف الناظرين كثير؟ وان اختار الإنسان عشوائيا فان ذلك يعني تقصيره عن رتبة الوجود. وإذا ترقى الإنسان في المعارف من المعارف الحسية إلى الطبيعية إلى الاختيارية فهل لها كلها أدوات وآلات مثل الحواس والإرادة ؟ وإذا أفرطت الإرادة فكيف الحكم عليها، بالطبيعة السابقة عليها أم بإرادة تالية لها؟ وهذا ما يدعو الإنسان إلى الفحص والتأمل في جوهره وكماله الأخير. كيف يصير إنسانا وماهيته إنسانية ووجوده حتى يكون سعيه نحوه من تلقاء نفسه؟

الفعل الإنساني هو غايته سواء الفعل الفردي أو فعل المدينة. ولا يمكن معرفة غرض الجزء دون معرفة غرض الكل. كما لا يعرف غرض الأعراض دون معرفة غرض الجوهر. ولما كان الإنسان جزءا من العالم فان معرفة غرض العالم يساعد على معرفة غرضه. فالإنسان جزء ضروري في العالم. وغرضه الأقصى هو الغرض الأقصى للعالم. فمعرفة غرض واحد تؤدي إلى معرفة غرض الآخر. وإذا كان في الإنسان طبيعة وإرادة فان في العالم أيضاً طبيعة وارادة يكون موضوعا للفحص الطبيعي وهي الطبيعيات والفحص الإرادي وهي الإنسانيات، موضوع السير الفاضلة والأفعال الجميلة التي تبعد الإنسان عن الرذائل والسيئات والأفعال القبيحة. ولما كانت الأشياء بالطبيعة والفطرة تتقدم بالزمان الأشياء بالإرادة والاختيار تقدمت الطبيعيات على الإنسانيات وان كانت الغاية في كليهما عِلم اليقين[1].

بعد هذه المقدمة النظرية عن أقسام العلوم بعرض الفارابي أرسطو في نسقه الثلاثي، المنطق الذي به يحصل اليقين باعتباره آلة للعلم، والطبيعيات ثم الإنسانيات. وتلحق الأخلاقيات بالنفس والعقل[2]، ولا تكاد تذكر ما بعد الطبيعة إلا في عبارة واحدة باعتبارها فحص في الموجودات على غير النظر الطبيعي، فما بعد الطبيعة طبيعيات مقذوفة إلى أعلى، ومدفوعة إلى أقصى حدودها إلى درجة نفيها وسلبها. المنطق أصغر أجزاء الفلسفة والطبيعيات أكبرها والإنسانيات أوسطها. فالعلوم ثلاثة: المنطق، والعلم الطبيعي، والعلم الإرادي.

المنطق هو العلم المؤدي إلى اليقين وطرق الإقناع والتخييل ووسائل البرهان وأنواع المخاطبات، ومراتب الجمهور وأي مرتبة أقدر على أنواع الخطاب، وغياب اليقين في

---

(١) السابق ص ٦٢–٧٠.

(٢) السابق ص ٧٠–٨٥، الطبيعيات ص ٨٥–١١٢، النفس والعقل ص ١١٢–١٣٢. المنطق (١٥ص)، الطبيعيات (٢٧ص)، الإنسانيات (٢٠ص).

المغالطات أي اليقين السالب. وسمي أرسطو هذه الصناعة المنطق لأنها تقوم بالجزء الناطق من النفس وتسير به نحو اليقين والنافع من أنحاء التعليم، وكيفية النطق باللسان والمخاطبة التي تقع فيها المغالطة لتجنبها. ولما كان العلمان الطبيعي والإرادي علما واحدا بالجنس قدم المنطق عليهما فأحصى أولا أصناف الموجودات التي منها المقدمات، وكيف تدل الألفاظ المشهورة عند الجميع عليها واستنادها إلى المحسوس والمعقول وحصرها في عشرة أجناس هي نفسها أجناس الموضوعات الطبيعية والإرادية. ثم عرف صناعة المنطق وكيفية تأليف المقدمات وتركيب القضايا وأنواعها ونتائجها من حيث الصدق والكذب وجهاتها الاضطرارية والممكنة والمستحيلة، وأنواعها من حيث الإيجاب والسلب، الوجودية والشرطية وهو ما عرضه في كتاب "العبارة". ثم عرض كيفية تأليف المقدمات واقترانها وأنواع الاقترانات، الاضطرارية والوجودية والممكنة. ومتى تكون صادقة أو كاذبة، وأنواع تعليمها ومخاطبتها إيجابا أم سلبا. وعرض ذلك في أنالوطيقا أي التحليل بالعكس. ثم عرض بعد ذلك إلى اليقين وكيفية حصوله وأنواعه في العلل الأربعة استعارة من الطبيعيات إلى المنطق، وشرائط اليقين، وهو اسم رسالة منطقية للفارابي في التأليف، مواردها وصورها، أسبابها ومبادؤها [1].

وقد سمي أرسطو هذه الصناعة أيضا باسم الحكمة دون غيرها. وكل صناعة أخرى سميت حكمة مجازا. كما تسمى أجزاء الصناعة كلها وكل أنواع الصنائع النظرية حكمة. ويدخل في ذلك كيفية استعمال المقدمات الأول وطرق المخاطبة النظرية وأنواع الصناعات النظرية، والملكات النفسية التي تتم بها هذه الصناعة النظرية، ما هو بالطبع منها وما هو بالإرادة. وقد تم عرض ذلك في "أنالوطيقا الثانية".

ثم ينتقل الفارابي من عرض منطق اليقين، المقولات، والعبارة، والقياس والبرهان إلى عرض منطق الظن، الجدل، والسفسطة، والخطابة، والشعر. فصناعة "طوبيقا" أو "المواضع" الهدف منها الارتياض على جودة الأقيسة والبراهين والدقة في الصناعة النظرية اعتمادا على السؤال والجواب، ربما من منطق الأصوليين. ثم تأتي صناعة لتؤمن من الوقوع في الغلط والبقاء على الحق واستعمال البراهين، اعتمادا أيضا على السؤال والجواب وهي صناعة السوفسطائية أي المغالطة. غرضها ستة أشياء: أولا التبكيت، ثانيا التحيير، ثالثا مكابرة الذهن وسياسته، رابعا إلزام العى في القول والمخاطبة، خامسا إلزام الهذر في المخاطبة، سادسا الإسكات وحظره من القول أصلا. فالتبكيت الإلزام بنقيض الوضع أي إيقاع الخصم في التناقض. والتحيير هو وضعه في حيرة بين اعتقادين متناقضين فإذا لزم أحدهما لم يلزمه

---

(١) السابق ص ٧٠-٧٥.

الآخر أو يتساوى القولان فيصعب الاختيار بينهما. والبهت أو المكابرة هو دفع الأشياء الظاهرة بالتشكك فيها حتى البينة بنفسها حتى ينتفي التعليم أصلاً، والشك في شهادة الحواس والمشهور والاستقراء من أجل العوق عن الفحص. فهذه العناصر الثلاثة الأولى هيئات نفسانية رديئة تحصل من الصناعة السوفسطائية. أما الثلاثة الباقية فإنما هي عقل في اللسان لا في الفكر. فالعي-في المخاطبة إما أن يكون على الإطلاق بالطبع أو العادة واما في لسان الأمة التى بها يخاطب. وقد يكون العى إما على الإطلاق في الأشياء التي تضيق العبارة عن التعبير عنها أو يصعب فهمها واما في اللسان الذي يخص أمة ولزوم الحال من فهم العبارة المشتركة عند الجميع بين المتخاطبين. وإلزام الهذر هو أن تنقص العبارة أو أن تزيد فيلزم المحال في المعنى. وأما الإسكات فهو أخس الأفعال السوفسطائية ويكون عن تخويف أوتخجيل أو انفعال. ووضع أرسطو كل هذا الارتياض في "سوفسطيقا" ليخلص من المنطق من انحرافه عن الحق واليقين لأن الجدل قد يكون خادما للحق والعلم اليقيني.

ثم أعطى أرسطو بعد ذلك القوى والصنائع التي بها يكون للإنسان القوة على تعليم من ليس سبيله علم المنطق أو علم اليقين. وهم طائفتان الأولى ليس لها بالطبع تلك الملكات النفسانية، والثانية لها بالطبع تلك الملكات إلا أنها فسدت باعتياد أفعال أخرى. فأعطى أرسطو لذلك صناعة يقتدر بها الإنسان إقناع الجمهور بالأشياء النظرية والعملية التي جرت العادة على الاكتفاء فيها بالأمور الجزئية والمعاملات الإنسانية المشتركة والتي يكون بها تعاونهم على السعي نحو الغاية التي من أجلها وجد الإنسان. وهي صناعة تخييل الأمور التي تبينت ببراهين يقينية. والمحاكاة ضرب من تعليم الجمهور لكثير من الأشياء النظرية الصعبة لتحصل في نفوسهم رسوما بمثالاتها، ولا تفهم إلا في مناسباتها لأن فهمها في ذواتها عسير إلا على من لديه القدرة على إدراك الأمور النظرية وهنا يجمل الفارابي الخطابة والشعر معا دون تفصيل. وبالتالي ينتهي عرض أرسطو للقوة المنطقية[1].

ثم يعرض الفارابى بعد ذلك أجزاء العلم الطبيعى وهي نفس موضوعات كتاب "المقولات" في المنطق على مستوى الحس وليس على مستوى العقل مما يدل على وحدة العقل والطبيعة. يشهد الحس بكثرتها. وكثرتها على ضربين: كثرتها في "المكان بشهادة الحس، وكثرتها في الحس لدرجة التضاد. الأولى في الموضوع والثانية في الذات من خلال المحسوسات. فيصبح الموضوع حالة للحس. سمي الموضوع الجوهر، والموضوع المدرك من خلال الحواس الأعراض مثل الموضوع والمحمول. وتتعاقب الأعراض على الحواس

(١) السابق ص ٧٥-٨٥.

وتصبح تسعة: الكيف، والكم، والزمان، والمكان، والجهة، والإضافة، والفعل، والانفعال، والملكية. والأعراض إما ذاتية وهي الجواهر الأولى أو عرضية وهي الجواهر الثانية. عرف أرسطو ذلك على نحو طبيعي وليس بإرادة الإنسان. الجوهر ما به ماهية الشيء وأعرضه الذاتية مقوماته الأولى. ثم وجد أرسطو أقاويل تعاند ذلك، تنكر الوجود والتغير وتعاند شهادة الحواس وتنفي الكثرة. ربما يقصد الفارابي بارمنيدس وكل المدرسة الفيثاغورثية الأفلاطونية دون أن يشير إليها. وبين أنها مغالطات. يقوم العلم الطبيعي إذن على مقدمات بينة، ويستعمل الطرق الجدلية للتمييز بينها وبين المغالطات حتى لا تبقى إلا الأقاويل العلمية. وهنا يتدخل المنطق كآلة لفحص الأقاويل الطبيعية عند السابقين على أرسطو دون ذكرهم. ويعطي العلم الطبيعي الأصول الكلية، وهى أشبه بالقضايا والمقدمات والمبادئ العامة البرهانية وان كان الفحص فيها بطرق جدلية.

فالجوهر ممتد في كل الجهات، ماله طول وعرض وعمق بشهادة الحواس. فهو جوهر جسمي. وله مبدآن: المادة والصورة، الأول بالقوة والثاني بالفعل. والمبدأ الذي ينقل بالقوة إلى ما بالفعل هو المبدأ الفاعل. ولما كانت الحركة لا تكون إلا نحو غاية ظهر المبدأ الرابع وهو الغاية. ومن ثم كانت المبادئ أربعة: المادة والماهية والفاعل والغاية. ثم عَرف الطبيعة الجسم والجوهر الجسماني الممتد إلى الاتجاهات كلها وأعراضه، وأنه غير مركب، وأن أقدم أبعاده هي الطول والعرض والعمق. وكل جوهر جسماني ممتد لا إلى ما لانهاية في العظم. ثم فحص الحركة وأنها في زمان، وبين أن الزمان هو عدد الحركة. ثم فحص المكان، هل هو جوهر أم عرض. ثم فحص الخلاء وهل الحركة في حاجة إليه. وانتهى إلى عدم وجود الخلاء. وبين حركة الأجسام عن بعضها بالتماس، وفصل أنواع الحركة الطولية والمستديرة، النقلة والاستحالة حتى الانتهاء إلى المحرك الأول الذي لا يتحرك، ليس له جسم ولا في جسم أو مادة. وهو موضوع فحص خارج النظر الطبيعي، ويعني ما بعد الطبيعة[1]. وهذا ما عرضه أرسطو في "السماع الطبيعي" يعرضه الفارابي بإسهاب.

ثم انتقل إلى موضوع آخر الجسم المتحرك باستدارة المحيط بالأجسام الأخرى، لا خلاء به، وبه أجسام أخرى متحركة. وهذا الجسم هو العالم. وبه أقدم الأجسام التي بها تلتئم باقي الأجسام. حركاتها مستديرة في مكانين أول ووسط. وهى ثلاثة أنواع، والعناصر التي تلتئم منها الأجسام خمسة، أربعة منها الاسطقسات. وتعرض أرسطو لذلك في "السماء والعالم".

(١) السابق ص ٨٥-٩٧.

ثم عرض هذه الاسطقسات الأربعة كمواد متعاقبة تتكون منها الأجسام في عالم الكون والفساد. ثم فحص النمو والاضمحلال، وتماس الأجسام، والفعل والانفعال في الكيفيات المحسوسة، والتركيب والاختلاط والامتزاج. ثم فحص الاسطقسات في حد ذاتها لمعرفة هل هي قديمة لامتناهية وهل هي بالقوة أم بالفعل. فوجد أنها أربعة متناهية بالفعل. وفحص هل هي متكونة من واحد أو من ثلاثة ووجوه التكوين؟ وهل تحتاج في تكوينها إلى مبدأ فاعل خارجي أم هي أسباب فاعلة سماوية؟ وهل هي أجسام فاسدة أم باقية؟ ثم بحث عن الغاية من التكون والفساد، وهل الفساد مستمر يعود مرارا كثيرة. وعرض ذلك في كتاب "الكون والفساد".

ثم بحث هل هذه الاسطقسات متضادة في ماهيتها وقواها؟ فهي متجاورة متفاعلة. لكل منها غايته وقوته. فالاسطقسات متفاوتة فيما بينها من حيث الفعل والانفعال. وكيف يكون التجاور، بمماسة قطع صغار أم بجملة الأجسام من الوسط والفوق، وهما ضربا التجاور؟ وتختلف الأجسام السماوية فيما بينها وتتفاوت في قوة التماس فيما بينها بين الإفراط والنقص. وهي أمور تتفق مع المشاهدة. وهي خالية من الأضداد ومنفردة بماهيتها. لذلك سميت الأجرام. سمي المجاور للأجسام السماوية النار وهي غير النار الأرضية، وفوقه الجسم الطافي الذي يتحرق بها أي الهواء، ثم سمي الذي دونه الماء والأرض. والاختلاط بين اثنين مثل الأرض والماء. ثم بين أنواع الاختلاط وكيف أن المختلطة تظل قائمة بنفسها وتتم بلا نهاية وتتغلب أحد العناصر عليه. فما غلب عليه الهواء يسمى هوائيا، وما غلب عليه الماء يسمى مائيا وهكذا. ثم بين الأعراض الحادثة في الأخلاط. هل وجودها من أجل أنفسها أم من أجل غيرها لاكتمال الموجود أم لكليهما؟ وقد عرض أرسطو ذلك في المقالات الثلاث الأولى من "الآثار العلوية". ثم نظر في الأجسام المركبة من الاسطقسات طبقا للتشابه والاختلاف. والتشابه إما أن يكون بين جسمين مختلفي الأجزاء مثل الاسطقسات أو بين جسم وجزء من أجسام العالم. وفحص الحالة الأولى وكيفياتها وقواها في المقالة الرابعة[1].

ثم نظر في الأشياء المتشابهة الأجزاء المكونة من الاسطقسات مثل الحجارة والأجسام الحجرية. فحص الأرض وأجزاءها وأصناف الأبخرة: المائي، والناري، والهوائي، والدخاني بسبب الحرارة الغريزية في باطن الأرض. فالحار والبارد قوتان فاعلتان للأجسام المتشابهة الأجزاء. وسبب البخارات تحت الأرض الأجسام السماوية وما جاور الأرض من اسطقسات. ثم بين أصناف التغيرات على الأجزاء الأرضية المختلفة التي منها تحدث الحجرية والمعدنية

---

(1) السابق ص ٩٧-١١٠.

في عمق الأرض وعلى سطحها، فأحصاها وفصل أنواعها ووصف ماهيتها والمبادئ الفاعلة فيها وغايتها المستمدة من غاية العالم كله. وقد عرض أرسطو ذلك في كتاب "المعادن" .

ثم فحص الأجسام المختلفة الأجزاء. وابتدأ "بالنبات" قبل "الحيوان" اعتمادا على الحس والمشاهدة فأحصاها، وذكر غاية كل عضو، وفحص كل نوع، مادته وعلته الفاعلة وأعراضه. ثم انتقل إلى "الحيوان" بنفس الطريقة، إحصاء الأعضاء بناء على الحس والمشاهدة وأغراضها وأفعالها[1].

ثم وجد "النفس" ضمن المبادئ الطبيعية التي لم تكن كافية لمعرفة النبات والحيوان بعد أن عرف المبادئ الطبيعية وغايتها. وبان أن الأجسام الطبيعية ضربان، الطبيعة أي ماهية كل جوهر طبيعي وما به يتجوهر. والثاني مبدأ يتجوهر بالطبيعة، أقرب إلى الصورة منه إلى المادة وهي "النفس". ثم فحص قواها ومبادءها. النفس ماهية الجوهر الطبيعي. وهي التي يحصل بها الجوهر النفساني أي القابل للحياة . وتجتمع فيه ثلاثة مبادئ: المادة، والصورة، والغاية. ينطبق عليها ما ينطبق على الأجسام الطبيعية. فالنفس واحد وكثير في نفس الوقت. وعرف القوى النفسانية ووجد بعضها خادما وبعضها مخدوما، بعضها رئيسا وبعضها مرؤسا، بعضها آلة وبعضها غاية، بعضها مادة وبعضها صورة لها . أول قواها التغذى وما بها من حرارة وبرودة يشارك فيها النبات والحيوان والإنسان دون استكمال القوى الأخرى من نمو وتوليد كما هو الحال عند ابن سينا. ثم فحص الصحة والمرض في كتاب"الصحة والمرض". وأعمار النفس فى" الشباب والهرم"، وطول العمر وقصره دون الإحالة إلى اسم الكتاب، والحياة والموت، والحس والمحسوس في كتاب "الحس والمحسوس". والنفس النباتية قوة متوسطة بين الأجسام الحجرية أي المعادن والحيوان. ثم فحص بعد ذلك أصناف الحركات وأمكنة الحيوان التي يسعى إليها لطلب الغذاء وأزمنة غذائه القصيرة والطويلة وذلك في كتاب "حركات الحيوان المكانية" وربما هو"أجزاء الحيوان". ثم فحص النوم واليقظة والرؤيا والمنامات المنذرة، أسبابها ومبادءها. ووجد أن الأمر يحتاج إلى مبادئ أخرى أعلى من المبادئ الطبيعية ودون الإحالة إلى كتاب "النوم واليقظة". ثم فحص الحفظ والذكر والنسيآن والتذكر دون الإحالة إلى "التذكر والنسيان". وهي كلها قوى مشتركة بين الحيوان وهي ما يعرف بالطبيعيات الصغرى[2].

---

(١) السابق ص ١١٠-١١٢.

(٢) السابق ص ١١٢-١٢١.

ولما فحص هذه القوى في الإنسان وجد أنها لا تكفي في فهم النفس الإنسانية لأنها معدة لأفعال أقوى وأزيد مما في الحيوان. فوجد في الإنسان النطق أو العقل أو المبادئ والقوى العقلية. فبحث في العقل، طبيعته وماهيته وقواه، وأنه ماهية الإنسان. وهو مبدأ فاعل، وغاية الطبيعة. نسبته إلى النفس كنسبة النفس إلى الطبيعة. وكما أن الجوهر الطبيعي ضربان: مادة وصورة، طبيعة وماهية، جوهر ومبدأ التجوهر، كذلك النفس ضربان: مادة وهي النفس وصورة وهو العقل، قوة ومبدأ. الأولى خادم للثانية، والثانية رئيسة للأولى. لذلك فحص أفعال القوة العقلية وأفعال العقل. والعقل هو ما يتجوهر به الإنسان. وهو عقل كامل مازال بالقوة في حاجة إلى أن يتحول إلى عقل بالفعل.

والعقل الذى يوجد بالفعل في الأشياء الطبيعية هو العقل العملي أو المشيئة والاختيار، والعقل الذي تحصل له المعقولات هو العقل النظري. وواضح هنا أولوية العقل العملي على العقل النظري. الأول يخدم الأشياء الطبيعية والثاني يخدم الأمور النفسانية ليحصل له كمال العقل. والمعقولات مخدومة لا خادمة. فالعقل آخر ما يتجوهر به الإنسان. ولا يوجد أكمل منه، والنفس خادمة للعقل كما أن الطبيعة خادمة للنفس. ولا تكفي الطبيعة والنفس لكمال الإنسان دون العقل.

والعقل النظري ذاته غير كاف إذا كان مازال عقلا بالقوة دون أن يتحول إلى عقل بالفعل. والعقل بالقوة ليس أزليا. ومن ثم لا يتحول بالفعل إلا من فاعل قريب من العقل بالفعل وهو العقل الفعال. وهو عقل ليس في مادة. العقل بالفعل يحذو حذوه. ويتصف بصفات ثلاث: فهو فاعل وغاية وكمال. وهو عقل مفارق، وفاعل مفارق وغاية مفارقة وكمال مفارق. وإذا كانت الأجسام السماوية هي المبادئ المحركة للأسطقسات والأجسام الأخر فهل العقل مرادف لها خاصة إذا كانت للأجسام السماوية نفوس وعقول؟ وإذا كانت كذلك فإنها لا تكفي، وتكون أقل من العقل الفعال. وهو يشع على الأجسام السماوية فجعلها ذات نفوس وعقول. العقل الفعال أعلى من الأجسام السماوية كما أن الأجسام السماوية أعلى من الأجسام الطبيعية. والعقل الفعال هو الذي يعطيها حركتها المستديرة الدائمة. وهذا يحتاج إلى نظر أعم من النظر الطبيعى. فان آخر ما ينتهي إليه النظر الطبيعي هو إثبات العقل الفعال ومحرك الأجسام السماوية.

ثبت إذن وجود الطبيعة والنفس في الإنسان، وهما القوتان العملية والنظرية. وكلاهما غير كافيين لفهم الأفعال الكائنة عن المشيئة والاختيار التابعين للعقل العملي. هنا ينتقل الفارابي من النفس والعقل إلى الأخلاق. ويصبح العقل العملي تاليا للعقل النظري بعد أن كان عقلا طبيعيا

سابقا عليه. والعقل العملي في الإنسان غير النزوع في الحيوان لأن الأول كمال نظري في حين أن الثاني قوة طبيعية غير مختارة. ومن ثم تؤدي الفلسفة الطبيعية إلى الفلسفة الإنسانية.

ولا يفصل الفارابي علم ما بعد الطبيعة وكأنه لا لزوم له ولا مكان له في فلسفة أرسطو. ويكتفي بالتحول من العلم الطبيعي إلى العلم المدني[١]. ويستدرك مسار فلسفة أرسطو كلها والانتقال من سلامة الأبدان. والحواس إلى النفس والعقل والعلم المدني على نحو تصاعدي لإكمال العقل الإنساني ولاكمال العلم الطبيعي. وربما لم يطلع الفارابي في ذلك الوقت على كتاب أرسطو "ما بعد الطبيعة" وأن عرضه جاء متأخرا عن "فلسفة أرسطو"[٢]. ومن ثم كانت الفلسفة ضرورية لكل إنسان بالوجه الممكن فيه. وكما بدأ الكتاب بالبسملة فانه ينتهي بالحمدلة والصلاة على النبي آله[٣].

وفي النهاية يمكن إبداء الملاحظات الآتية :

١ ــ قرأ الفارابي أرسطو قراءة أفلاطونية كما قرأ أفلاطون من قبل قراءة أرسطية حتى يمكن ضم المذهبين معا في تصور ثالث يجمع بين الاثنين. فتحول أرسطو اشراقيا كما تحول أفلاطون عقليا طبيعيا، والفارابي هو الجامع بين الاثنين في تصور متكامل أتاه من الموروث كمخزون نفسي يمده بتصوراته للعالم.

٢ ــ البداية بالعمل قبل النظر، وبسلامة الأبدان والحواس قبل النفس والعقل على نحو ارتقائي، من الطبيعة إلى العقل يمثل روح المذهب الأرسطي. ثم يتم التحول من العقل النظري إلى العقل العملي من جديد في الانتقال من العلم الطبيعي إلى العلم المدني، طبقا للتصور الإسلامي.

٣ ــ التركيز على منهج أرسطو القائم على الحس والمشاهدة بالإضافة إلى العقل الخالص مما يظهر أرسطو الطبيعي حتى يتم الاتفاق بين العقل والطبيعة، بين أفلاطون وأرسطو باسم الوحي المتطابق مع العقل والطبيعة.

٤ ــ البداية بالموضوع المنطقي أو الطبيعي ثم بعد ذلك يحال إلى مؤلفات أرسطو. يعرض الفارابي الموضوع وليس الكتاب ثم يحيل إلى الكتاب كما يحال إلى المصدر. هذا هو

---

(١) ولذلك شرع أرسطوطاليس فى كتاب سماه "ما بعد الطبيعيات"، أن ينظر ويفحص فى الموجودات بوجه غير النظر الطبيعى، السابق ص ١٣٢.

(٢) يقول الفارابى "اذ لم يكن معنا العلم الذى بعد الطبيعى" السابق ص ١٣٣.

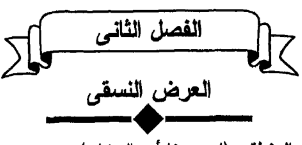
(٣) السابق ص ٥٩/١٢١-١٣٣.

الفرق بين العرض من ناحية والشرح والتلخيص من ناحية أخرى. العرض للموضوع، والشرح والتلخيص للنص لفظا ومعنى، والجوامع عود إلى الموضوع. وأحيانا يتم عرض الموضوع تفصيلياً والإحالة إلى مقالة في كتاب كما هو الحال في "الآثار العلوية".

٥ ـــ تحويل المنطق إلى علم إنساني أقرب إلى تحليل الخطاب أو لغة التحاور بعيدا عن أشكال القياس وضروبه بالرغم من قصر عرض الخطابة والشعر، فالمنطق تحليل للعلاقات بين الذوات، للمعنى والألفاظ.

٦ ـــ تدل ركاكة الأسلوب على أن الكتاب متقدم في التأليف وأنه سابق على اطلاع الفارابي على كتاب "ما بعد الطبيعة". كما أنه مملوء بالتكرار والإسهاب مثل "تحصيل السعادة" وعلى عكس "فلسفة أفلاطون" التي تعرض فلسفته محاورة محاورة. كما يطول مبحث الجوهر والنفس.

٧ ـــ يظهر الموروث على نحو ضمني غير مباشر سواء في أسلوب الاعتراض "فان قال قائل"، وفي اسلوب السؤال والجواب المعروف عند الأصوليين أو في المضمون، التصور الرأسي للعالم، وعلاقة الرئيس بالمرؤوس، والمخدوم بالخادم، والأعلى بالأدنى الأثير عند الفارابي، أو في التصور الديني الموروث مثل العقل الفعال المفارق الذي يتصف بصفات مثل صفات الله، والذي فيه يتم تعشيق الوافد، أفلاطون وأرسطو، في الموروث.



الفصل الثانى

العرض النسقى

أولا: العرض النسقى المنطقى (ابن سينا أبو البركات)

١ - **الموسوعات الثلاث (ابن سينا).** العرض هو تأليف فى الوافد والذى تبلغ ذروته عند ابن سينا فى نسق منطقى وعند إخوان الصفا فى نسق شعبى، استمرارا للعرض الجزئى خاصة عند الكندى والرازى، والعرض الكلى عند الفارابى.

وهو عرض لأقسام الحكمة الثلاثة المنطق والطبيعيات والالهيات عند ابن سينا فى موسوعتى الشفاء والنجاة أو الأربعة عند إخوان الصفا باضافة جزء رابع فى العلوم الالهية الناموسية والشرعية أو عند ابن سينا فى "الاشارات والتنبيهات" بزيادة جزء عن المقامات والأحوال.

والتأليف فى الوافد له عدة أشكال: تمثل الكندى الى عرض الفارابى الى تنظير ابن سينا الى تطهير ابن رشد وتصحيحه. تمثل الكندى وحسن فهمه للوافد مقدمة لبداية عرض الفارابى له بوضوح. الكندى أخذ والفارابى أعطى. الكندى فهم والفارابى عبر. وكان من السهل على ابن سينا بعد ذلك أن ينظر الحكمة كلها ويجد لها بنية ثابتة مازالت حتى الآن عبر التاريخ سواء فى تاريخ الفلسفة الاسلامية أو فى تاريخ الفلسفة الغربية فى العصر الوسيط. أما ابن رشد فعاد الى الأصول الأولى يعيد فهمها بعيدا عن خلط المتفلسفين، مسلمين ومسيحيين بين أرسطو وأفلاطون، بين الفلسفة والتصوف كما هو الحال فى الفلسفة الاشراقية فابن رشد هنا عقلى سلفى ظاهرى أصولى.

بعدما فتت الفارابى الآخر، وأدخل الوافد فى الموروث ركب ابن سينا الآخر وجعله هو العلم والنسق[1]. الفارابى صاحب فهم وابن سينا صاحب موضوع أو مذهب[2]. الفارابى تحليلى وابن سينا تركيبى. الفارابى معلم وشيخ وابن سينا تلميذ ومريد، الفارابى عبقرى وابن سينا ماهر[3]. الفارابى عالم وابن سينا متعالم[4]. وفى ذلك العصر لم يكن هناك تمييز بين

---

(١) وهذا ما حاوله أيضا هيجل فى الفلسفة الغربية الحديثة فى انسكولوبيديا العلوم الفلسفية صراحة وفى "ظاهريات الروح" وفى "علم المنطق" ضمنا.

(٢) وبلغة شعبية يمكن القول إن الفارابى هو الصياد وابن سينا هو الطاهى.

(٣) هذا هو التمييز المعروف بين Genie، Talent.

(٤) هذا هو التمييز المعروف بين Savant، Erudit.

العلم والمعلومات. فكل معلومات علم، وكل علم معلومات نظرا لأن مهمة الحكماء كانت احتواء الوافد داخل الموروث وإنشاء فكر عضوى ابداعى جديد[١].

وبالرغم من إمكانية إدخال الموسوعات الثلاث فى التأليف أيضا ومعرفة مكوناتها، الوافد والموروث وآليات الإبداع إلا أنها نوع أدبى خاص لأنها عرض نسقى ومن ثم استقلت عن التأليف الذى يغلب عليه نوع الرسائل القصيرة فى موضوعات متفرقة. ولا تدخل فى العرض الجزئى أو الكلى لأنها لا تحمل عناوين الوافد كما يفعل الفارابى فى "اجزاء فلسفة أرسطوطاليس" أو "أجزاء فلسفة أفلاطون" أو "الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الالهى وأرسطوطاليس الحكيم" أو "تحقيق غرض أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة"... الخ.

وقد درس ابن سينا نفس موضوعات الشفاء فى رسائل مستقلة هى أدخل فى التأليف لأنها لا تمثل عرضا نسقيا لعلوم الحكمة. له رسائل فى المنطق صغيرة ورسالة واحدة طويلة. كما كتب عن الشعر فى المجموع أو الحكمة العروضية. وله رسائل فى الطبيعيات والالهيات أدخل فى التأليف منها فى العرض. وله "منطق المشرقيين" فى المنطق و"عيون الحكمة" فى الطبيعيات. يمكن الحاقها بالعرض النسقى أو بالتأليف.

ويذكر ابن سينا فى آخر "البرهان" أنه فرغ من الطبيعيات والالهيات خلا كتابى الحيوان والنبات فى عشرين يوما من غير رجوع الى كتاب وهذا هو أحدها فى التأليف، الاعتماد على النظر والاجتهاد دون رجوع الى المصادر[٢].

تمثل موسوعات ابن سينا الثلاث: الشفاء، والنجاة، والاشارات والتنبيهات التحول من العرض الجزئى عند الكندى أو الكلى عند الفارابى الى العرض الكلى النسقى عند ابن سينا وإخوان الصفا.

وتدل أسماء موسوعات ابن سينا الثلاث على الغرض غير المعلن، وتكشف عن المسكوت عنه. فلفظ "الشفاء" من لغة الطب، الشفاء من الأمراض، ولكنه يعنى فى الفلسفة شفاء النفس بعلوم الحكمة كما أن الطب هو شفاء الجسد بالدواء. وقد يعنى اللفظ معنى أعمق وهو نهاية التعلم من الوافد وتكرار الموروث، وبداية التحول من النقل الى الإبداع. كما يعنى لفظ "النجاة" الانتقال من الطب بمعنى نجاة البدن من الموت الى الدين، نجاة النفس من الهلاك وانقاذها بعد الموت ونيلها الخلود. ولكنه قد يعنى معنى أعمق وهو التحول من القديم الى

---

(١) كان ابن سينا يقرأ بنفسه. فاذا ما استغلق عليه الأمر لجأ الى الفارابى أو ابتهل ودعا حتى أن كثيرا من المسائل ظهرت له فى المنام، فابن سينا يعيش فكره ووافده مجرد حافظ أو ناقل.

(٢) الشفاء، البرهان ص ٥٤.

الجديد، من التقابل بين الوافد والموروث الى استعمالها معا كأداة للحكمة. فاذا كان الوافد أقرب الى علوم الوسائل والموروث أقرب الى علوم الغايات فان كليهما قد أصبحا عند ابن سينا علوما للوسائل من أجل تأليف مستقل هو علوم الغايات تحولا من النقل، من الأوائل أومن الأواخر الى الإبداع حتى ولو كان فى صيغة عرض نسقى. أما لفظا "الاشارات والتنبيهات" فهما لفظان صوفيان يكشفان عن تحول النسق العقلى المنطقى المجرد الى إبداع ذوقى صوفى خالص، وأن الوافد والموروث كليهما لهما مصدر واحد فى القلب بالاضافة الى مصدريهما فى التاريخ.

فاذا كان الكندى والفارابى قد حولا علم الكلام الى الفلسفة فان ابن سينا قد حول الفلسفة الى تصوف والتصوف الى فلسفة كما حول ابن رشد أصول الفقه الى فلسفة، والقاضى الى حكيم. ومن ثم تصبح الفلسفة هى الوعاء الذى تصب فيه العلوم العقلية النقلية الأربعة.

وتشبه الموسوعات الثلاث لابن سينا "الشفاء" و"النجاة" و"الاشارات والتنبيهات" شروح ابن رشد الثلاثة: الأكبر والأوسط والأصغر، من حيث الكم. انما الخلاف بينهما فى العرض والشرح. فابن سينا يعرض مضمون الوافد وهو نوع من التأليف فى حين أن ابن رشد يشرح نص الوافد. وقد يقال أن الأوسط يعادل "الاشارات والتنبيهات" فى حين أن الأصغر يعادل "النجاة" من حيث الكم. والحقيقة أن النجاة مجرد تلخيص للشفاء فى حين أن الاشارات والتنبيهات اتجاه نحو الموضوع مباشرة مثل الجوامع.

والصلة بين الموسوعات الثلاث "الشفاء" و"النجاة" و"الاشارات والتنبيهات" ليست فقط صلة كمية مثل شروح ابن رشد الثلاثة الأكبر والأوسط والأصغر بل هى علاقة كيفية تدل على التحول من النقل الى الإبداع. "الشفاء" أقرب الى النقل نظرا لظهور الوافد فيه، و"النجاة" أبعد عن النقل وأقرب الى الإبداع نظرا لاختفاء أسماء أعلام الوافد فيه[1]. فى حين أن "الاشارات والتنبيهات" أقرب الى الإبداع لأنها تنبع من الداخل أكثر من صدورها من الخارج. تعتمد على الذوق أكثر مما تعتمد على النظر[2]. وكان ابن سينا على وعى بعلمية التحول من النقل الى الإبداع على ما يبدو من سيرته الذاتية. فالعلم واحد ولكن الخلاف فى المنهج، الحفظ والنقل أم التنظير والابداع[3]. لذلك كانت "الاشارات والتنبيهات" أقل الموسوعات الثلاث

(١) يعترف ابن سينا أنه اعتمد على بعض التفاسير وأن البعض الآخر لم يصل اليه، الشفاء، القياس ص ٤٩٥.

(٢) ابن سينا من أسرة اسماعيلية لها عناية خاصة بالبحث العلمى. استجاب ابوه لداعى المصريين واستمع منهم النفس والعقل والفلسفة والهيئة واستاذه عبد الله الناتالى ودرس الفقه على يد اسماعيل الزاهد وعرف طرق السؤال والجواب والاعتراض.

(٣) سأله تلميذه الم يشرح له كتب أرسطو ولكن ابن سينا اعتذر عن ذلك بضيق الوقت وأنه لا فراغ له لأن شرح الآخرين يأتى فى المرتبة الثانية بعد إبداع الأنا ولكنه فضل تصنيف كتاب يضم ما وضح لديه من هذه =

تجريدا وأقربها الى الموروث وافصاحا عن الاشراق. أسلوبها اشارات وتنبيهات وحكايات مما يجعلها أقرب الى الأدب الفلسفى. يخاطب ابن سينا القارئ حتى يكون قريبا منه. مصطلحاتها موروثة خاصة فى الجزء الرابع عن المقامات والاحوال.

ويتضمن العرض النسقى المنطقى أو الشعبى مكونات النص الثلاثة كما هو الحال فى الشرح، التفسير والتلخيص والجوامع: الوافد والموروث وآليات الإبداع فى الجمع بينهما فى نوع أدبى جديد هو العرض. العرض هو إعادة كتابة الوافد بعد أن امتزج عضويا بالموروث، وأصبح الموروث هو وعاؤه وصورته. وقد مهد لذلك الكندى والرازى والفارابى. ونتيجة لهذا المزج العضوى الجاد أصبح ظهور الوافد قليلاً باستثناء البنية والموضوع، كما أصبح حضور الموروث غير مباشر باستثناء اللغة العربية. وتظهر آليات الإبداع المكون الثالث للنص بوضوح أكثر[1].

وفى العرض تغيب أفعال القول الموجودة فى الشرح والتليخص والجوامع لأن العرض لا يبدأ باللفظ كالتفسير أو بالمعنى كالتلخيص أو بالشىء ذاته كالجامع بل يعنى الموضوع ذاته كتصور كلى شامل. ومن ثم فان إطلاق الحكم بأن الفلسفة الاسلامية مجرد شرح وتلخيص للفلسفة اليونانية لا ينطبق فى الظاهر إلا على نوع أدبى واحد هو الشرح وليس على كل الأنواع الأدبية الأخرى مثل العرض بأنواعه، النسقى والشعبى والأدبى والتأليف بكل أنواعه تمثل الوافد، وتمثل الوافد وتنظير الموروث، وتنظير الموروث والابداع الخالص. ومن ثم تضيع الحجة التى يعتمد عليها الحكم بالأثر والتأثر[2].

= العلوم بلا مناظرة مع المخالفين أو الاشتغال بالرد عليهم. فموسوعات ابن سينا الثلاث بديل عن شرح أرسطو بلا مناقشة أو مناظرة أو رد أى مجرد عرض وهو تأليف فى الوافد مثل الجبهة الثانية فى مشروع التراث والتجديد "موقفنا من التراث الغربى"، السيرة الذاتية ص د/و.

(1) تقابل هذه المكونات الثلاثة، الوافد والموروث وآليات الإبداع الجبهات الثلاث فى مشروع "التراث والتجديد": الموقف من التراث الغربى، والموقف من التراث القديم، والموقف من الواقع أو نظرية التفسير.

(2) ويرجع هذا الحكم الى أن الباحث غربى يرى أن الآخر هو الأصل والأنا الفرع، ومسار التاريخ الحضارى من الآخر الى الأنا. وقد يتبع الباحث الدراسات القانونية خاصة دراسات المستشرقين التى تقع فى هذا الاستبدال الحضارى بين الأصل والفرع ودون تحليل للنصوص الأصلية، بالاضافة الى خداع اللغة ودون تحليل لظاهرة التشكل الكاذب والتسرع بالحكم من اللغة الى المعنى ثم الى الشىء. وهو حكم يقوم على الاستسهال والاعتماد على سلطة الباحثين القدماء دون القيام ببحث خاص مما يدل على الكسل العقلى والترهل العلمى والاستسلام للعرف الشائع، وتكرار الأحكام المسبقة التى أصبحت وكأنها حقائق علمية من كثرة تكرارها خالقة صورة نمطية لعلاقة الأنا بالآخر. كما يعود الى عقم المنهج التاريخى والوقوع فى الرد التاريخى فى دراسة الأنا والابداع الخالص لدراسة الآخر، والكيل بمكيالين، الرد التاريخى للأنا والابداع الذى على غير منوال للآخر. ونظرا لقلة الوعى بالموقف الحضارى للباحث المعاصر نظرا لطول =

ويمكن تحليل العرض النسقى المنطقى عند ابن سينا بعدة طرق كلها ممكنة إنما الأمر فيها هو مجرد اختيار.

١- عرض المكونات الثلاثة فى كل موسوعة من موسوعات ابن سينا الثلاث، "الشفاء" و"النجاة" و"الاشارات والتنبيهات"، وفى كل موسوعة ابتداء من المنطق ثم الطبيعيات ثم الالهيات. وفى المنطق ابتداء من المقولات الى العبارة ... الخ، حفاظا على الوحدة الابداعية لكل عمل. وبالرغم مما قد يوقع ذلك فى بعض التكرار خاصة فى آليات الإبداع إلا أن هذه الطريق تحافظ على وحدة كل عمل كابداع مستقل على وجه التفصيل كتابا كتابا فى كل علم.

٢- عرض المكونات الثلاثة، الوافد والموروث وآليات الإبداع فى الأبنية الثلاثية للحكمة: المنطق، والطبيعيات، والالهيات بصرف النظر عن أجزاء كل علم، فالمنطق كل واحد بلا أجزاء خاصة وأن هناك بعض كتبه لا يتوافر فيها العنصران الأولان الوافد أوالموروث وتعتمد على الإبداع الخالص. وهى طريقة تجمع بين العموم والخصوص.

٣- عرض المكونات الثلاثة، الوافد والموروث وآليات الإبداع فى كل موسوعة على حدة حفاظا على وحدة العمل بالرغم مما قد توقع هذه الطريقة فى التكرار. إلا أن ميزتها معرفة مراحل العرض وتحوله من النقل الى الإبداع عند الفيلسوف الواحد عبر مراحل عمره وليس بين الفلاسفة عبر التاريخ. فالتحول من النقل الى الإبداع يتم فى الوعى الفردى والوعى الجماعى.

٤- عرض المكونات الثلاثة كروافد حضارية عامة، الوافد والموروث وآليات الإبداع بصرف النظر عن وحدة الموسوعات وتمايزها وخصوصية كل منها لمعرفة مدى حضور الوافد والموروث وتفاعلهما فى الوعى الفردى والجماعى مع آليات الإبداع. فالمهم هى البواعث الحضارية العامة وليس الأعمال الفردية. وهى أعم الطرق وأكثرها تجريدا التى تعطى التصور الكلى الشامل.

ويمكن الجمع بطريقة أو بأخرى بين هذه الطرق الأربعة من أجل اثبات التحول من النقل الى الإبداع دون اختيار حاسم لطريقة دون أخرى حتى لا يطغى المنهج على الموضوع، والآلة على الهدف.

ونظرا للطابع النسقى المجرد للموسوعات الثلاث واخفاء مصادرها وعدم ظهور المكونات الثلاثة: الوافد والموروث وآليات الإبداع إلا فى أقل القليل كان من الضرورى الحديث

- الاستعمار الثقافى والتبعية العلمية، ولعدم وجود إبداع ذاتى حالى يمكن أن يكون أساسا لفهم الإبداع الذاتى القديم تم نقل أحكام المستشرقين بالأثر والتأثر والشرح والتلخيص.

عن النص نفسه بين الترجمة والتعليق والانتحال والشرح والتلخيص والجامع وهى الانواع الأدبية السابقة على العرض والداخلة فيه خطوة نحو التأليف والتراكم ثم الإبداع الخالص.

وتم اعتبار "الشفاء" هى الموسوعة الأولى التى على أساسها يتم التقسيم الى منطق وطبيعيات والالهيات، و"النجاة" تعرض من داخلها لأنها مختصر لها. كما تم تجميع "الاشارات والتنبيهات" و"المجموع" و"عيون الحكمة" حولها. وتم تخصيص الوافد فى المنطقى والوافد فى الرياضى والوافد فى الالهيات لندرة الوافد الطبيعى. وتم تجميع الموروث كله معا تفاديا للتكرار، تكرار اللغة العربية والبيئة المحلية والموضوعات الدينية خاصة وأن الشفاء عمل واحد بالرغم من تقسيمه الى أجزاء. ولا يوجد حل أمثل لتقسيم العرض بأية طريقة كانت من الطرق الأربعة[1].

٢- **الوافد فى المنطق.** تتفاوت موسوعات ابن سينا الثلاث بين العرض والتأليف والابداع. والدليل على ذلك ظهور المكونين الرئيسيين للتأليف، الوافد والموروث فى بعض أجزاء الشفاء واختفائهما فى البعض الآخر مما يدل على الإبداع الخالص اعتمادا على العقل وحده. ولا يرجع السبب وحده الى إخفاء ابن سينا مصادره فى "المقولات" و"السفسطة" و"الخطابة" من كتب المنطق بل ومن كتب الطبيعيات كلها لأنها تظهر فى أجزاء أخرى. كما أن هذا الاخفاء لا يكون فى كتب بأكملها حيث كان من الممكن ظهورها لارتباطها بالموروث مثل "السفسطة" لارتباط الجدل بعلم الكلام، و"الخطابة" فالعرب خطباء أوفى علوم بأكملها مثل كل أجزاء الطبيعيات. كما يعاود المصدران، الوافد والموروث الظهور فى "الالهيات". إنما يعنى أن الموسوعة الواحدة أو مجموع الموسوعات الثلاث تكشف عن مراحل التحول من النقل الى الإبداع من خلال العرض والتأليف.

كما يتفاوت ظهور الوافد والموروث فى أجزاء الشفاء. ففى الرياضيات يكثر ذكر الوافد ويقل الموروث. وفى الالهيات يكاد ينعدم الوافد ويزيد الموروث. وهذا هو الذى دعا الى قسمة التزاوج العضوى بين الوافد والموروث الى ثلاثة أنواع: الأول تمثل الوافد قبل تنظير الموروث فى حالة غلبة الوافد على الموروث، والثانى تمثل الدافع مع تنظير الموروث فى حالة التعادل بينهما فى الحضور، والثالث تنظير الموروث قبل تمثل الوافد فى حالة غلبة الموروث على الوافد.

---

(١) وذلك مثل سيمفونيات الموسيقى التى قد تتشابه بعض "النغمات" فيها إلا أن كل سيمفونية لها وحدتها الابداعية الخاصة. ويقال نفس الشىء فى الشعر والوحدات الابداعية للقصائد وفى العمارة والرسم والنحت والتصوير كوحدات إبداعية للمبانى واللوح والتماثيل والصور. وقد استعملت هذه الطريقة فى الباب الثالث من المجلد الأول، عن الشرح والتلخيص والجوامع.

ليس المقصود من كتاب "المقولات" توضيح فكر أرسطو أو شرح النص الموضوعى بعيدا عن الشراح بل عرض الموضوع نفسه بعد تزاوج الوافد والموروث لصالح الإبداع الخالص. ابن سيما لا يشرح بل يتمثل ويهضم ويخرج ويتحرك بما لديه من طاقة. بدأ الكندى والفارابى التقطيع والهضم، وعند ابن سينا حدث التمثل والاخراج. وعند ابن رشد تحول الغذاء الأول الى غذاء نافع لصحة البدن. لم يسر ابن سينا مع نص أرسطو اختلافا أو اتفاقا لأن نص الشفاء عرض إبداعى خالص لا تمايز فيه بين وافد وموروث. بل يكشف النص عن الجدل الدائر حوله وعن بعض المسائل الأخرى التى تحدث عنها أرسطو بصورة عارضة. يغير ابن سينا القصد ويدخل فى حوار مع كل ما قيل حتى يمكن إعادة بناء الموضوع وتغيير بؤر الفكر ومستويات التحليل.

كما أن "السفسطة" إبداع خالص. وفى آخر فقرة يبدى فيها ابن سينا اعجابه بأرسطو الذى أتم العلم وليس تعصبا له أو عدم تعمق فى دراسة أفلاطون بل مجرد تعبير عن دهشة عبر عنها العالم كله. فأرسطو ختام الفلسفة اليونانية كلها كما أن الاسلام خاتم الرسالات. تقوم فلسفة على العقل والطبيعة كما يقوم إبداع المسلمين على العقل والطبيعة والوحى. ومن يدرى فربما أرسطو نبى اليونان لم يذكره القرآن صراحة كما ذكر تلميذه ذا القرنين ﴿ وما من أمة إلا خلا فيها نذير﴾[1].

وبعد خلو "المقولات" من الوافد والموروث لأنه عمل ابداعى خالص يظهر الوافد فى العبارة فى اسم هوميروس ليس بشخصه بل مجرد ضرب مثل باسم علم مثل سقراط فى اليونانية أو "زيد" و"عمر" فى العربية بدلا من "فلان"، وفى عبارة واحدة طويلة سقيمة، وفى مناسبة واحدة[2]. كما يذكر "المعلم الأول" لقب أرسطو وليس اسمه. والتحول من الاسم الى اللقب بداية التحول من المؤلف الى الرمز، ومن التاريخ الى النمط. وعندما يذكر ابن سينا "المعلم الأول" فانه يكون هو الشارح لابن سينا. كما كان أرسطو هو الشارح لابن رشد فى التفسير والتلخيص والجوامع ابن سينا هو الذى يقرر المعنى والمعلم الأول يوحى اليه. ابن سينا هو المبدع والمعلم الأول هو المقلد. وأحيانا يصحح ابن سينا العلم الأول ويحكم عليه بالقبح أن يذكر من بسائط الألفاظ الاسم والكلمة دون الأداة. كما يتحدث عنه باعتباره آخر تمايزا بين الأنا والآخر، يحكم عليه ويصف مسار فكره باعتباره موضوع علم وليس مصدر علم[3].

---

(١) الشفاء، المقولات ٢٥، ٢٦.

(٢) أوميروش (١٠)، المعلم الأول (٤) الشفاء، العبارة ص ٢٩/١٢١/١١٩/١٠٠.

(٣) وهذا هو أساس علم الاستغراب.

وفى منطق "النجاة" يذكر فورفوريوس والاسكندر وثاوفرسطس وإقليدس ثم ثامسطيوس، والمعلم الأول، ومن الكتب إيساغوجي وقاطيغورياس[١]. يتحدث ابن سينا عن الكليات الخمس، حد الجنس بما لا يشاركه فيه الفصل، وعدم دوران الجنس على النوع وعدم الاهتمام بما يقوله فرفوريوس وهو واقع كتاب إيساغوجي فى الكليات الخمس. كما يذكر رأيى ثاوفرسطس وثامسطيوس فى المطلقة بل ورأى غيرهما مثل الاسكندر وغيره من المحصلين. ولا يفضل ابن سينا أى من الرأيين ويفضل رأى ثاوفرسطس. كما يضرب ابن سينا المثل بالحد الرياضى للمثلث عند إقليدس للحد المنطقي، وأن النظر الى الأبسط يفيد فى معرفة المبادىء كما يفيد العدد الهندسة كما هو الحال فى العاشرة عند إقليدس[٢].

ويذكر المعلم الأول تحولا من الشخص الى الفكرة واستشهادا به على وجه المنفعة أن للعقل النظرى الحكم الكلى، وللعقل العملى الأفعال والتعقلات الجزئية. كما يضرب ابن سينا المثل بتقديم كتاب إيساغوجي وقاطيغورياس على باقى كتب المنطق. ولا يشير ابن سينا فى "النجاة" الى الوافد كثيرا على عكس الفارابى، ربما لبعده عن فترة النقل وقرب الفارابى منها، فبينهما قرن من الزمان، وربما لأن الوافد تحول الى ثقافة شائعة ولم تعد ثقافة مغايرة يشار اليها باعتبارها مغايرة لثقافة الأنا، الموروث، وربما لاستقرار المصطلحات العربية حتى أصبحت جزءا من الاستعمال اليومى. والسبب الحقيقى هو الصمت على المصادر من أجل العرض العقلى الخالص لبنية الموضوع.

وفى "الاشارات والتنبيهات" ينقد ابن سينا فرفوريوس الذى يثنى عليه المشاؤون، وهو سخف وحشف كله. لا يفهمونه بل ولا يفهم المؤلف نفسه. نقده رجل من أهل زمانه دون أن يذكر ابن سينا اسمه إما تجاهلا له أو لحرصه على الموضوع لا على الشخص ونقده فرفوريوس بطريقة أسقط منه[٣]. كما ينقد ابن سينا اتباع المشائين له فكيف يكون ابن سينا نفسه مشائيا مقلدا؟ ويذكر ابن سينا المعلم الأول وجالينوس وأقليدس ولم يذكر أرسطو بشخصه أو أفلوطين الشيخ اليونانى أو أفلاطون أو كليهما من أرباب الفيض والاشراق. يضبط ابن سينا الحجج المزيفة التى استحدثت بعد المعلم الأول والتى عرضها بالتفصيل فى "الشفاء" مما يدل على أسبقية تدوينه على "الاشارات والتنبيهات". كما يضرب المثل بوجود جالينوس واقليدس وغيرهم على التواتر مثل العلم بوجود مكة. ويذكر ابن سينا قصة "سلامان وأبسال" يضرب بهما المثل سلامان للإنسان وأبسال لدرجته فى المعرفة ويستخدم المثل اليونانى للتعبير من خلاله عن معنى إسلامى قبل أن يصبح للمعنى الاسلامى حاملا مستقلا

---

(١) فورفوريوس، الاسكندر، ثامسطيوس، إقليدس (٢)، ثامسطيوس، المعلم الأول، إيساغوجى، قاطيغورياس (١).

(٢) النجاة ص ٩/٢٣-٢٤/٨٣/٧٤/٢٤١/٢٢٢.

(٣) فرفوريوس (٢)، المعلم الأول، جالينوس، إقليدس، المشاؤون (١)، المنطقيون (٤)، سلامان وأبسال (٢).

هو "حى بن يقظان". القصة اليونانية أداة للتعبير أولا قبل إبداع القصة الاسلامية. الوافد حامل أولا للمعنى الموروث قبل ان يتحول الحامل والمحمول الى الموروث دون الوافد.

ويبدو التمايز بين المنطقيين واللغويين وكأن المناطقة يمثلون الوافد واللغويين يمثلون الموروث فى التقابل بين المنطق واللغة فى المناظرة الشهيرة بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى. فالمنطق لغة اليونان واللغة منطق العرب [1]. وقد يكون الخلاف فى الاسم. فما يسميه المنطقيون كلية يسميه اللغويون الاسم المفرد. والمنطق نفسه موضع نقاش. ولا يوجد علم معيارى لا نقاش فيه. وهناك حجج وحجج مضادة أكثر من "الشفاء" و"النجاة". يسهو المنطقيون ويظنون وليس كل ما يقولونه يقينا. بهم متخلفون وأذكياء. وهناك معانى عرفية للألفاظ، وهناك عادة جرت فى المنطق مما يظهر البعد الاجتماعى فى اللغة. وهناك تمايز بين المنطق وغيره من العلوم. وهناك معانى قديمة وحديثة بين القدماء والمحدثين مما يظهر البعد التاريخى للغة. ومازال ابن سينا فى "الاشارات والتنبيهات" يستعمل بعض المصطلحات المعربة مثل اسطقس[2].

وفى "منطق المشرقين" يحدد ابن سينا فى المقدمة موقفه من اليونانيين فى تقابل مع المشرقيين. وتظهر ألفاظ اليونانيون ثم المشاؤون ثم المشرقيون والأولون[3]. وسبب تأليف منطق المشرقيين هو جمع كلام فيما اختلف أهل البحث فيه دون التفات الى عصبية أو هوى أو عادة أو ألف، وعدم المبالاة بالاختلاف لما ألفه متعلموا كتب اليونانيين من غفلة وقلة فهم، ولما كتبه من قبل للعامة من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الظانين أن الله لم يهد إلا سواهم. فابن سينا ينقد متعلمى كتب اليونانيين، ويريد أن يكتب مستقلاعنهم غير مبال بالاختلاف معهم. وكان قد كتب من قبل موسوعاته الثلاث للعامة المتفلسفين المشغوفين بالمشائين لبيان أن الكتابة فى علمهم سهلة ميسورة. واليونانيون ليسوا وحدهم مصدر العلم بل قد يأتى العلم من غير اليونانيين. فاذا كان اليونانيون قد أعطوا المنطق فقد يكون للمشرقيين منطق سواء بنفس الاسم أو باسم غيره. لقد ألف ابن سينا طبقا لعادة المشتغلين باليونانيين المعتزين بهم لعدم مخالفة العادة والجمهور. انحاز اليهم بل ومتعصب لهم فهم أولى بالتعصب لهم من غيرهم ولكنه أكمل ما أرادوه وقصروا فيه وأغضى عن ما أغمضوا وتخبطوا فيه أو وجد له مخرجا. جاهر بمخالفتهم فيالا سكوت عنه، وغطى ما يقى منه[4].

---

(١) انظر دراستنا: جدل الوافد والموروث، قراءة فى المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبى سعيد اكسيرا فى "هموم الفكر والوطن جـ١، التراث والعصر والحداثة ص ١٠٧-١١٨.

(٢) الاشارات جـ١/١٩٩/١٥٤-١٥٥/٥٨-٦٠/١٨٥/٢٢٥/٢٨/٣٧/٣٩/٤٣-٤٥.

(٣) اليونانيون(٤)، المشاؤون(٣)، المشرقيون، الأولون(١).

(٤) منطق المشرقيين ص ٣-٤.

وفى "القياس" يذكر أيضا المعلم الأول وليس أرسطو تحولا من الشخص الى الرمز، ومن التاريخ الى الفكر [(١)]. كما يذكر التعليم الأول أى العلم وليس الشخص. والتحول من المعلم الأول الى التعليم الأول خطوة فى التحول من الشخص الى الموضوع، ومن العالم الى العلم، ومن المؤلف الى النص ومن الشخص الى الموضوع، ومن الفرد الى الشيء. المعلم الأول بالنسبة لأرسطو لا مشخصا أولا، وصاحب التعليم بالنسبة للمعلم الأول لا مشخصا ثانيا.

كل الصناعة مستفادة من المعلم الأول بالفعل لا بالقوة كما أن المسلمين أصحاب نبوة. لديهم خاتم الانبياء ونهاية الوحى. فأرسطو بالنسبة للمنطق مثل الرسول بالنسبة للوحى، كلاهما منطق، منطق العقل ومنطق الدين والمنطق المعيارى الذى يرْجع اليه كمقياس. ويعتمد ابن سينا على هذا الموقف ليستنتج المحالات من الرأى المخالف وعندما يكون له موقف نقدى من المنطق. والمعلم الأول لا يعلم حال قياس الخلف إلا على سبيل التذكير والتجريد عن المادة واستعماله وقبوله على نحو طبيعى. وقد اتبعه جالينوس فى ذلك. وغرض المعلم الأول أن يجعل الأوسط جزئيا لا عموم له. ولا يبالى فى الأمثلة أن تكون الحدود على كل ذلك التواطؤ. لابن سينا موقفه المنطقى. وعلى أساس هذا الموقف ينبغى فهم قول المعلم الأول. ابن سينا هو النص والمعلم الأول هو الشارح. ابن سينا هو المقروء والمعلم الأول هو القارىء. ابن سينا هو المتبوع والمعلم الأول هو التابع. ابن سينا هو المجتهد والمعلم الأول هو المقلد. ابن سينا خير من يعلم المعلم الأول، ما قاله وما لم يقله. يصحح استشهاد الآخرين به، إيجابا أم سلبا. وعلى أكثر تقدير فهو أرسطو صاحب التعليم الأول وابن سينا الراوى الصادق عنه والمبرهن على صدق كلامه [(٢)].

ويأخذ جالينوس لقب الفاضل من المتأخرين وهو الأغلب أو الفاضل فقط وهو الأقل تحولا من الشخص الى الرمز، ومن المؤلف الى الموقف، ومن الخاص الى العام، ومن الفرد الى الفعل، ومن العالم الى السلطة العلمية أى من الزمان الى الخلود. وأحيانا تتغير صياغة اللقب الى الفاضل من المتأخرين. فاللقب لم يستقر بعد وان استقر التحول من الشخص الى اللاشخص. يحق للفاضل المتأخر أن يمدح المنطق. ومع ذلك فللفاضل من المتأخرين سبيله الخاص وموقفه الخاص فى المنطق وليس بالضرورة موافقا لمنطق أرسطو. ويبين بوجه حسن ما يعلنه المعلم الأول وهو حال قياس الخلف على سبيل التذكير والتجريد من المادة وبيان أن استعماله وقبوله طبيعى. كما أن ابن سينا يرفض قول فاضل المتأخرين من اعتبار

---

(١) المعلم الأول (٨)، التعليم الأول(١)، الفاضل من المتأخرين (جالينوس) (٥)، الفاضل (٢) بقراط(٣)، افلاطون(٢)، زينون، سقراط، أرشميدس، شيخ النصارى(١).

(٢) الشفاء ، القياس ص ٤٩٧/٣٠/٨٠-٨١/٤٤٧/٤٧٥/٥٥٢/٥٦٥/١٤٨/١٤٢.

المقدمات المستعملة فى مناقضة مالسيس وبارمنيدس مقدمات منطقية لأن ذكر فيها الكم والتناهى، وأن التناهى للكم بذاته أو لغيره لأن النظر فى الكم ولواحقه ليس نظرا منطقيا. ويرفض تفسيره كما يرفض تفسير شيخ النصارى(١).

ويذكر بقراط باسمه أو بلقبه، الطبيب الفاضل أو الفاضل تحولا أيضا من الشخص الى اللاشخص، ومن الجزئى الى الكلى ومن الفرد الى الدلالة. الطبيب منطقى ينظر الى المنطق كأداة للاستدلال. ليس الطب علما تجريبيا فقط بل هو علم منطق وأخلاقى كذلك. والعجيب أن الفاضل يرى أن المنطق فضلا على الطب كما يظهر ذلك فى الكتاب المنسوب الى بقراط وهو الفصول. لذلك آثر المسلمون جالينوس الطبيب المنطقى على بقراط الطبيب الخاص. كان جالينوس أفضل المتأخرين فى حين كان بقراط هو الفاضل فحسب. ومع ذلك يقر الفاضل بما يقوله ابن سينا. فابن سينا هو المقروء، والفاضل هو القارىء(٢). ويحرص ابن سينا على ذكر لفظ "المنسوب" خشية الانتحال. وهو الذى ينتسب الى حضارة طالما اتهمت بخطأ النسبة مثل نسبة جزء من التاسوعات الى أرسطو باسم أثولوجيا أرسطوطاليس(٣).

وذكر أفلاطون، تلميذ المعلم الأول. تعرض لنظرية المعرفة فى أن العلم تذكر. وبدخول أفلاطون فى المنطق تؤخذ الأمثلة من الحياة والنفس وليس من اشكال القياس المجردة. ويذكر سقراط ومينون بمناسبة زوال شك مينون على سقراط فى المعرفة. ويشير اليهما ابن سينا على أنهما رجل يسمى مانون وفيلسوف يسمى سقراط تحولا من الخاص الى العام، ومن التاريخ الى الفكر. ويضرب ابن سينا المثل بأرشميدس الذى كان يبرهن على الرياضيات قبل صياغة المنطق مما يدل على أن البرهان طبيعى، وأن المنطق ما هو إلا تجريد له. كما يذكر ابن سينا شيخ النصارى تحولا كالعادة من الشخص الى اللاشخص، ومن الفرد الى المؤسسة. هل هو حنين بن اسحق الذى يذكره مع فاضل المتأخرين، فكلاهما طبيب؟ هل هو يحيى بن عدى أم يوحنا النحوى؟ وفى كلتا الحالتين يخالفه ابن سينا فى تفسيره ويستقل عنه.

كما يحال الى بعض كتب المنطق معربة مثل قاطيغورياس وبارى ارمنياس. يُحال الى الأول لمعرفة أن النظر فى الكم ولواحقه ليس نظرا منطقيا، والى الثانى لتسمية نوع من القول قولا جازما وقضية. كما يحيل الى كتاب البرهان والى الشكل الذى فى كتاب أوقليدس والى

(١) السابق ص ١٥٥/٨٠-٨١/٨١/٤٨١/١٤.

(٢) السابق ص ١٤٨/١٦١.

(٣) السابق ص ١٥١/٥٤٥/١٥/٤٨١.

كتاب الفصول لابقراط الى العمل وليس الى الشخص [1]. ومازالت بعض الأمثلة اليونانية باقية مما يدل على محلية الوافد وتقابل ابن سينا معه باعتباره آخر. فتذكر اثينية، أهل اثينا، أهل قونيا، أهل أثينية فى أشكال القضايا. بل إن مادة القضايا أيضا محلية من تاريخ اليونان مثل قتال أهل أثينية لأهل قونيا وهو قتال مذموم[2].

وفى "البرهان" يحيل ابن سينا أيضا الى المعلم الأول دون ذكر أرسطو مرة واحدة فقد انتهى الشخص وبقى الفكر، وانتهى الفرد وبقى العالم[3]. ويتوجه ابن سينا الى تخليص المعلم الأول من براثن الشراح، ونقد من غرتهم قلة العناية والنظر وعدم استقصاء كلامه حق الاستقصاء وتوضيح المقصود من الكلام. والحديث عن الله كموجود مطلق مثل وجود المثلث تبعا لقول المعلم الأول. وقد ذكره ابن سينا دون تعديل مما يدل على أنه كذلك عنده الوجود الجزئى هو الموجود، والوجود الكلى هو الموجود على الاطلاق. ويبدو التشابه بين التوحيد العقلى الوافد الأول والتوحيد الدينى الموروث نظرا لقيام كل منهما على العقل، وقيام الثانى على العقل وهو أساس النقل. كما يفترض ابن سينا أن يكون المعلم الأول قد كتب "البرهان" قبل باقى كتب المنطق لأن الغرض الأفضل فى البرهان وفى القياس هو الوصول الى اليقين. والطرق البرهانية تأخذ مما هو أعرف فى العقل الى ما هو أعرف فى الطبيعة على ما صرح به المعلم الأول فى الطبيعيات تأكيدا لوحدة العقل والطبيعة، وهو ما يوضحه ابن سينا فى "السماع الطبيعى". أما باقى الاحالات الى المعلم الأول فان الغرض منها الاستشهاد على صحة تحليلات ابن سينا. فابن سينا هو المقروء والمعلم الأول هو القارئ. ابن سينا هو الرائى للشىء والمعلم الأول هو المثبت والمؤكد لهذه الرؤية. فان حدث عدم تطابق بين الرؤيتين يتم تأويل أقوال المعلم الأول بناء على تحليل ابن سينا. ويدخل ابن سينا فى مسار فكر المعلم الأول بداية ونهاية وعودا على بدأ. ويصف أفعال الايضاح فى شعوره ومحللا تشبيهاته ومجازاته، ومقارنا بينه وبين المعلم الأول فى مواطن التشابه والاختلاف مثل التمييز بين الحد التام والحد الذى هو مبدأ البرهان اختصارا على المتعلم[4].

ويحيل ابن سينا الى أفلاطون رافضا نظرية المثل والتى يسميها الصور الأفلاطونية، الصور المعقولة المفارقة الموجودة لكل معقول حتى الطبيعيات، مجردة خارج المادة وطبيعية

---

(١) السابق ص ١٤/١٩/٥٦٦/٥٧٥/٥٣٠.

(٢) السابق ص ٥٦٨-٥٦٩.

(٣) المعلم الأول (١٢)، سقراط (٨)، أفلاطون (٧)، مينون (٣)، أوميروش، فيثاغورس، القيبادس، أخيلوس، أيس، لوسندروس (١).

(٤)السابق ص ٢١٦/٢٥٣/٢٥٦-٢٥٧/٢٢٠/١٩٥/٧/٥٧-٥٨/٥/٦٣/٤٩.

فى المادة. وهى نظرية باطلة لأن الصور الطبيعية لا تبقى كما هى اذا ما جردت عن المادة. والصور الرياضية لا تقوم بلا مادة وان كانت حدودها تستلزم المادة. وإبطال هذه النظرية فى الفلسفة الأولى وليس فى المنطق أو فى أى علم آخر لأن الصور والمثل المفارقة لا تدخل فى صناعة البراهين ولا فى مبادئها. هناك فرق بين المنطق والميتافيزيقا. الصور الأفلاطونية جزء من الميتافيزيقا وليست جزءا من المنطق. البرهان بالمحمولات، والصور توجد فى الجوهر. الأولى فى الذهن والثانية فى الحقيقة. كما يحيل ابن سينا الى أفلاطون فى جعل السبب فى الاتحاد جذب المغناطيس والكهرباء بينما يجعله ابن سينا ضرورة الخلاء. كما يحَال الى الشكل الرابع فى البرهان الى كتاب إقليدس، فاقليدس هنا عمل وليس شخصا، مؤلَف وليس مؤلفا. كما يحال الى شعر هوميروش، الالياذة، كمثال للقول المركب فى الحدود لأنه لا يمكن أن يسمى باسم واحد مفرد. شعر هوميروش هو المقصود وليس هوميروش كمثال فى المنطق. ولو كان ابن رشد مكان ابن سينا لغيره الى شعر عربى[1].

ويُحال الى سقراط فى محاورة" مينون" لأفلاطون من أجل اثبات التعليم والتعليم ضد شك مانن فى حضارة ترى أن الظن لا يغنى عن الحق شيئا وأن بعض الظن إثم، وجعلت اليقين هدفا للعلم. وينقد ابن سينا أفلاطون بأنه لم يقض نهائيا على شبهة الشك عند مينون. وعادة ما يقرن سقراط بأفلاطون، الاستاذ بالتلميذ فى حضارة تقدر العلاقة بين الشيخ والمريد وتجعلها طريقا للعلم. كما يؤخذ سقراط مثالا للموضوع الذى فى حاجة الى محمول. كما يؤخذ سقراط وأفلاطون باعتبارهما نوعين لهما جنس واحد هو إنسان. فالتعين سبب الفردية، والعموم سبب الكلية. سقراط متعين، وإنسان عام. وكل فرد له خاصية عامة مثل سقراط الفيلسوف والقبيادس الملك، وأخيلوس الشجاع، وآيس كبير النفس، ولوسندروس الصالح. وهى الأمثلة التى أسقطها ابن رشد فيما بعد ووضع مكانها أمثلة عربية كما هو الحال فى تلخيصه الخطابة. وكلها أسماء أبطال من الأساطير اليونانية[2].

ويحيل ابن سينا الى مجموع أجزاء "الشفاء" فى المنطق خاصة فى الطبيعيات عامة دون الالهيات أو إلى مجموع كتب المعلم الأول فلا فرق بين الاثنين، الأول تأليف فى الوافد أوعرض له والثانى هو الوافد. فكل كتاب من كتب المنطق له موضوعه المستقل. وقد يحال إلى اسم الكتاب مرتين مثل الأسطقسات مرة وكتاب إقليدس مرة أخرى، وإلى الجدل مرة وإلى الحجج الجدلية مرة أخرى، وإلى القياس مرة وإلى أنالوطيقا الأولى مرة أخرى مما يدل على عدم استقرار أسماء كتب أرسطو حتى عصر ابن سينا بين التعريب والنقل وربما حتى

---

(١)السابق ص ١٢٨-١٣٠/١٦٩/٢٤٥/٢٢٣/٢١٣.

(٢)السابق ص ٢٨-٢٩/٢٥٦/٢٤٢.

الآن. كما يستشهد ابن سينا باحدى محاورات أفلاطون، مينون، عن العلم والتعليم ومناقشة سقراط لمينون. كما أحال إليها من قبل فى كتاب "القياس"(١).

ويحال إلى "إيساغوجى" أو"المدخل" فى موضوع الذاتى والمقدم فى حين أنه فى كتاب البرهان العلة. وقد جرت العادة باستعمال لفظ ذاتى كما ورد فى إيساغوجى لا كما ورد فى البرهان. ثم تأتى مقارنة الضرورة فى القياس والبرهان لأن الكبرى الضرورية تكون على نحوين مختلفين فى القياس وفى البرهان. والخلط بين الكتابين وارد. ويحيل ابن سينا إلى قياس الشفاء صراحة حيث لخص فيه الموضوع من قبل. كما يحيل أيضا إلى كتاب "الجدل" مما يبين وحدة موسوعة الشفاء. الجدل لا يثبت ولا ينفى حقيقة بل اعتماداً على تسليم الخصوم أو الرأى المشهور كمقدمات. الجدل لا يعطى حدا حقيقيا إنما يعطى فقط الحد حسب قانون الشهرة لا بحسب قانون الحقيقة. ويحال إلى كتاب النفس لمعرفة الفرق بين القوة والعقل بالملكة. وتظهر البيئة اليونانية فى الأمثلة مثل أخذ أثينية كمثل للعلة الفاعلة (٢).

وفى "الجدل" يحيل ابن سينا إلى التعليم الأول أكثر من الاحالة إلى المعلم الأول للقضاء نهائيا على الشخص من أجل الموضوع، وعلى العالم من أجل العلم. كما يكشف هذا القول من المعلم إلى التعليم عن إحساس بتطور العلم وبتجريد الآراء من الأوائل إلى الأواخر. وفى نفس الوقت يعطى القدرة على نقد الشراح بالعودة إلى الأصول. ويبين ابن سينا الاشتباه فى التعليم الأول وإمكان تأويله على وجهين مما يبيح للشراح تأويلهم ولابن سينا تحققاته من صدقهم. البداية بالتعليم الأول، والنهاية بلا نهاية، تفسح المجال للشراح ولتاريخ العلم ولابن سينا ولباقى الحضارات والشعوب. ويمكن لأى فيلسوف مراجعة التعليم الأول ثم تحققات فى التاريخ، ويكون جزءا من تاريخ العلم. يمكن لابن سينا تغيير ترتيب التعليم الأول وإعادة النظام إليه ونقد النص الأول فى ترتيبه تقديما وتأخيرا، والفائدة فى العودة إلى النص الأول كما هو الحال عند ابن رشد وكأن الحكماء هم سلفيون بالضرورة (٣).

ثم يذكر ابن سينا المعلم الأول وليس أرسطو تحولا من الشخص إلى المعيار، ومن الفرد إلى الموقف. يدافع ابن سينا عن المعلم الأول وعن دقة فهمه دون خلط بين حكمه الجزء على الكل وحكمه على الكل. كما يصحح خطأ من يظن أن القياس الجدلى يصدر عن السائل وحده دون المجيب الذى يقيس من المشهورات كما يقيس السائل من المتسلمات. ويصحح خطأ الظن

---

(١) القياس، أنالوطيقا الأولى (١)، الجدل (٥)، الحجج الجدلية (١)، البرهان (٣)، السماع الطبيعى، أنالوطيقا الأولى، إيساغوجى، الالياذة (الياس)، كتاب إقليدس، النفس، مينون (أفلاطون) (١).

(٢) الشفاء، البرهان ص ٧٨ – ٧٩/٩٥/٧١/٢٨/٢١٠/٢١٣/٢٣/٢٥٧/٢٢٣/٢٤٢.

(٣) التعليم الأول(٩)، المعلم الأول(٥)، سقراط(٤)، ثراسوماخوس، زنين، ابقراط، أفلاطونى (٢)، فيثاغورس(١).

بأن التصاريف صادرة عن الشيء كالوجع عن المرض، فهذا تأويل بعيد عن قول المعلم الأول. ويبدو ابن سينا هو الفيلسوف المبدع والمعلم الأول هو الشارح والمؤيد. ابن سينا هو المقروء والمعلم الأول هو القارئ. ابن سينا هو المؤول والمعلم الأول هو المؤيد. فالأشياء المشهورة لا توضع موضع الجنس. وفى النهاية يتفق كلاهما فى المذهب[1].

ويقر ابن سينا بوجود نسخ عديدة من التعليم الأول، ويفترض سقطا فى بعض منها هو سبب سوء تأويل الشراح فى حضارة متهمة بالخلط بين الكتب ونسبتها إلى غير أصحابها. يستوثق ابن سينا من روايات الآخرين عن التعليم الأول ويطابقها بروايته الخاصة وكأننا فى مناهج النقل الكتابى عند الأصوليين، الاجازة والمناولة ... الخ. ويعتمد ابن سينا على السياق، الموضع الذى عليه الخلاف والوضع الذى قبله وبعده. وتظهر بعض الفاظ الأصوليين مثل الأخبار والحديث. والمعنى هو الذى يجعل ابن سينا يتشكك فى باقى الروايات، ويفترض وقوع السقط أو التحريف أو السهو. كما يفترض وقوع سوء التأويل من الآخرين وصحة تأويله اعتمادا على السياق حتى يتسق المعنى ويسترسل الخطاب [2].

أما سقراط فانه يضرب به المثل على المغالطة بينه وبين تراسوماخوس حين تجادلا فى العدل بعدما غالطه سقراط باسم مشترك فافحمه مما ينفع السائل والمجيب معا. كما يضرب به المثل كموضوع فى قضية ثم فى قياس مغالطى. ويحال الى الصور الافلاطونية لاثبات ضرورة مطابقة المحدود للحد. فالإنسان صورة أفلاطونية لكنها لا تنطبق على الانسان الفردى. الأولى أذلية والثانى زائل. الأولى لا تفعل ولا تنفعل، والثانى يفعل وينفعل. كما يضرب المثل بزينون للجدل الامتحانى بقياسه على دفع الحركة على نقيض المشهور والمشهورات من مواد العلم عند الأصوليين والقياسات التى توجب خلاف الظاهر وان كان يوجد فيها قياس يصعب حله مثل قياسه على ابطال الحركة. ومعلوم أنه مماحكة وعدول عن الحق. كما يضرب المثل بأراء بقراط فى الطب، وفيثاغورس فى الموسيقى، كل فى صناعة أجمع عليها أهلها لجمعها والتنسيق بينها وصياغتها فى مذهب كما فعل ابن سبعين. ويذكر بقراط كمثال للغلط فى ترتيب الشكل كما غلط فى ترتيب الشكل الهلالى[3].

ويحال الى "البرهان" و"إيساغوجى" و"القياس" و"سوفسطيقا" و"أنالوطيقا" نظرا لوحدة الكتب المنطقية ووحدة العرض[4]. فيحال الى "البرهان" لمزيد من التفصيل فى الموضوع مثل

---

(١) السابق ص ١٠٣/٧٥/٤٣/٣٨ – ٢٤٦/٢١٧/١٠٤.

(٢) السابق ص ١٩٢ – ١٩٣.

(٣) السابق ص ٢٢٦/٨٢/٣٢٦/٢٧٦/٦٤/٩٥.

(٤) البرهان (٢٤)، إيساغوجى (٣)، القياس (٢)، سوفسطيقا، أنالوطيقا (١).

الحركة والارادة والسكون كأعراض ذاتية للحيوان، وكيفية إيجاد الحد، والفرق بينها وبين كيفية اعتبار حال الحد الموجود. وقد تختلف تسمية موضوع من كتاب الى كتاب فى المنطق مثل تسمية الوضع فى البرهان بطريقة أى الدعوى القائمة على البرهان، وفى الجدل بطريقة أخرى وهى الدعوى بلا برهان. ويحال الى "إيساغوجى" فى موضوع الحد والرسم والخاصة والعرض مع التمييز بين العرض المنطقى والعرض الطبيعى. كما يحال الى "القياس" فى موضوع تراكم الجزئيات التجريبية لايقاع التصديق الكلى وفى موضوعات تفصيلية أخرى. وكذلك يحال الى "سوفسطيقا" لاكمال الموضوع[1].

وبالرغم من أن "الجدل" أقل صورية من أشكال القياس وطرق البرهان وأقرب الى السؤال والجواب، وصراع القوى بين المتخاصمين واستعمال ابن سينا اسلوب مخاطبة النفس بصيغة المتكلم المفرد ومخاطبة القارىء بصيغة المخاطب حتى يأنسا اليه إلا أن الطابع العام مازال هو الطابع المجرد الشكلى البعيد عن الجدل الفكرى والجدل الاجتماعى. صحيح أن ابن سينا غير عنوان الكتاب من المواضع الى الجدل، من الموضوع الى المنهج، وهو تغير جذرى، ولكنه مازال صوريا من حيث الشكل، تقليديا من حيث المضمون. ونظرا لصمت ابن سينا عن مصادره فان وصف الفلسفة تطوريا من الخطابة الى الجدل يشبه وصف الفارابى تطور العلوم الفلسفية حتى البرهان. والصمت عن المصادر اكتمال الفلسفة فى عقل الفيلسوف[2].

وكتاب الشعر كأحد أجزاء الشفاء ليس شرحا أو تلخيصا أو تأليفا بل هو عرض. الشرح لايضاح الألفاظ، والتلخيص لبلورة المعانى والتأليف لدراسة الموضوع ذاته. فشعر الشفاء ينطبق عليه ما ينطبق على منطق "الشفاء". ولم تكن هذه الأنواع الأدبية متمايزة فيما بينها تماما. فقد يسمى ابن سينا العرض التلخيص كما يصرح فى الفقرة الاخيرة أنه تلخيص صرف وهو فى الحقيقة عرض أى تأليف فى الوافد يعتمد على العقل وحده وعلى بنية الموضوع. لم يلخص ابن سينا كتاب "الشعر" فى الشفاء بل عرض الموضوع متجاوزا نص "الشعر" الى موضوع الشعر. لذلك لا يظهر فى نص "الشعر" أى أثر للترجمة. عبارة ابن سينا أوضح من عبارة متى، منتقلا من الغموض الى الوضوح، وأوجز من عبارة متى منتقلا من الاسهاب الى التركيز، وأحيانا أطول من عبارة متى منتقلا من الاجمال الى التفصيل. عبارة ابن سينا على مستوى الألفاظ تتجاوز الشرح والتلخيص والجامع. ويستعمل الامثال والخرافات الشعرية بدلا من الأسمار والاشعار فى ترجمة متى تحسينا للعبارة . العرض

---

(١) الشفاء، الجدل ص ٢٤٥/٢٤١/٧٧/٥٧/٣١٨/٢٨٠.

(٢) هذا ما فعل هيجل أيضا فى تاريخ الفلسفة قبله. فابن سينا هو هيجل المسلمين كما أن هيجل هو ابن سينا المانيا والغرب.

تجاوز للشرح والتلخيص من أجل إيضاح المعنى والتغلب على صعوبة العبارة دون توفيق بين أفكاره وأفكار أرسطو وهو ما قد يحدث على مستوى المعنى فى التلخيص. هو أشبه بالتداعى الحر بين المعانى. تتوحد الفكرة بين ابن سينا وأرسطو مما يؤدى الى ترك جملة غامضة بأكملها وزيادة فقرات أخرى أكثر وضوحا. ولا يهم من أين استقى ابن سينا شروحه فالعرض يعتمد على طبيعة العقل والموضوع أى على بنية الفكر الداخلية وليس على مصادره الخارجية[1]. كتاب الشعر اذن عما قائم بذاته وليس شرحا أو تلخيصا لأرسطو. ولا يعنى ذلك أنه ابتعد عن المقياس والنموذج الأمثل والحقيقة فى النص الأرسطى بل يعنى أنه تأليف مستقل يمثل حتمية "الشفاء" مرحلة التحول من النقل الى الإبداع، أهم مساهمتين فيه هما المقارنة بين خصائص الشعر العربى وخصائص الشعر اليونانى، دنية إبداع ابن سينا فى الشعر المطلق حسب الزمان.

وفى كتاب "الشعر" يذكر أوميروش بطبيعة الحال ثم أنبذقليس ثم أيسخيلوس، ثم المعلم الاول وسقراط وسوفوكليس ومانى [2]. ولم يذكر يوربيدس أو باقى الفلاسفة اليونان خاصة أفلاطون. ذكر أوميروش مع انباذقليس لبيان الفرق بين الشعر والنثر فى الوزن. فكلام أنباذقليس فى الطبيعيات ليس فيه من الشعر إلا الوزن، ولا يشارك هوميروش إلا فى الوزن دون ان يكون شعرا. الشعر تخيل ووزن. ويحاكى هوميروش الفضائل فى أكثر الأمر فقط. وهو أول من قام بذلك ولم يسبقه اليه شاعر آخر. وتقع المحاكاة للأخلاق. لذلك مدح أوميروش أخلاقية أخيلوس. وهو تصور إسلامى كما هو معروف فى الآيات الشهيرة فى آخر سورة الشعراء ﴿ والشعراء يتبعهم الغاوون...﴾. وفضيلة الفضائل هو واقع الناس ومطابقة القول بالفعل. ويستحق هوميروش المدح لأنه يعمل بما يعلم. لذلك يتبقى على الشاعر أن يقل من الكلام الذى لا محاكاة فيه دون إطالة كما كان يفعل باقى الشعراء مع قلة المحاكاة. أما أوميروس فكان ينسب قليلا، وهو اللفظ العربى، النسيب، ثم ينتقل الى المحاكاة لامرأة أو لرجل أو لمثل أو لعادة وإلا كان قبحا وعيبا فى الشعر. فهو أول من قال "طراغوديا" قولا يعتد به بل قال أيضا "درامطريات". وواضح أن الألفاظ المعربة مازالت مستعملة فى عصر ابن سينا وكذلك لفظ ايفخانا ساوس الذى أحدثه انبذقليس. كما قال أوميروس بضرورة وحدة الغرض فى الشعر حتى ولو تعددت الحوادث على حين كان باقى الشعراء متعددى الأغراض[3].

---

(١) كتاب الشعر ص ١٩٩-٢٠٠.

(٢) أوميروس (١١)، ابندقليس (٥)، أيسخيلوس (٢)، المعلم الأول، سقراط، سوفكليس، مانى (١).

(٣) الشفاء، الشعر ص ٣٣/٣٦/٣٨-٣٩/٦٢/٦٩-٧٠.

ويأتى أنبادقليس فى المرتبة الثانية بعد أوميروس لبيان الفرق بين الشعر والنثر فى الوزن. وفى هذا الموضوع يدخل سقراط أى الكلام الموزون الذى ليس شعرا. الشعر تخييل ووزن. والكلام الذى وزنه أنباذقليس في الطبيعيات ليس شعرا، وليس فيه من الشعر إلا الوزن، ولا يشارك أوميروس إلا فى الوزن. الوزن فى كلام أنباذقليس أقوال طبيعية وفى كلام أوميروس أقوال شعرية. كما أحدث انباذقليس نوعا من أنواع الشعر هو ايفخاناساسوس أما أسيخيلوس وسوفسكليس فقد أدخلا الألحان فى الشعر على ما هو معروف فى المسرح الشعرى[1]. ويُحال الى كتاب "الخطابة" مرتين. فهو أقرب كتب المنطق الى الشعر والمقارنة بينهما فى موضوعات الاستعارة والشبه والتصديق[2].

٣- **الوافد فى الرياضى.** ويضم الرياضى عند أرسطو الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى. ولكن ابن سينا يغير الترتيب الى الهندسة والحساب والموسيقى والهيئة الأول بالثانى، والثالث بالرابع. جعل اليونان الحساب قبل الهندسة، والكم المنفصل قبل الكم المتصل، وهو أقرب الى العقل. فالهندسة تقوم على الحساب. ولكن ابن سينا جعل الهندسة قبل الحساب نظرا لأن الهندسة هو العلم الذى يجمع بين الحس والعقل، بين التجربة والبرهان. وجعل اليونان الهيئة قبل الموسيقى لأن نظام الكون له الأولوية على نظام النفس فى حين أعطى ابن سينا الأولوية للموسيقى على الهيئة. فالنغم فى النفس سابق على النغم فى الكون. ويتفق ابن سينا مع اليونان فى أولوية الحساب والهندسة (اليونان) أو الموسيقى والهيئة (ابن سينا). فالمباشر له الأولوية على غير المباشر. والتداخل والتمايز بين العلوم استئناف لاحصاء العلوم عند الفارابى وأقسام العلوم العقلية عند ابن سينا نفسه.

وقسم أرسطو الحكمة الى طبيعية ورياضية وإلهية. ثم أضاف المسلمون المنطق كجزء من الحكمة بدلا من كونه مجرد آلة. فأصبحت الحكمة منطقية وطبيعية وإلهية. ولم تذكر الرياضيات لصورتها أو لصعوبتها أو لأنها أدخل فى العلم الخالص[3]. ولأن المنطق مواز للهندسة فى بنائه جعل ابن سينا الرياضيات مع المنطقيات. فالمقولة هى النقطة، والعبارة الخط، والقياس الهندسة، والبرهان الموازيات لثالث متوازيات. كما يمكن الربط بين الهندسة والمنطق أكثر من ذلك. فالموازيان لثالث متوازيان قضية منطقية، مقدمتان ونتيجة كما هو الحال فى المنطق الغربى الحديث وإشكال أيهما يرد الى الأخر، المنطق الى الرياضة أوالرياضة الى المنطق.

---

(١) السابق ص ٤٠/٥٣/٣١.

(٢) السابق ص ٤٩.

(٣) الشفاء، الرياضى مقدمة عبد الحميد صبرة ص ٣ وليست رياضيات "النجاة" من وضع ابن سينا بل استخلصها تلميذه الجوزجانى من رياضيات "الشفاء".

وأصول الهندسة لاقليدس خمس عشرة مقالة، أطولها العاشرة وأقصرها الخامسة عشرة. ثم تتفاوت المقالات الأخرى بين الطول والقصر. وهى كذلك فى رياضيات الشفاء. والمقالتان الأخيرتان ليستا من وضع إقليدس بل منتحلة من اليونان أو من العرب. والانتحال تأليف فلسفى لاكمال الموضوع بصرف النظر عن المؤلف[1]. والكتاب عمل جماعى فى التاريخ داخل حضارته أو منتقلا داخل الحضارات الأخرى. وفى المقالة السابعة، الانتقال من الهندسة الى الحساب، يضاف الحساب الى العنوان عند الشراح حتى يطابق الموضوع العنوان. وعلم الهندسة يسمى أيضا علم الأول أى علم الأوليات. وهو مقدمة لعلم المساحة الى علم الهندسة التطبيقى كما أن حروف المعجم مقدمة لعلم الكتابة.

وقد جمع إقليدس نفس الأصول أو المبادىء أو القضايا أو الأشكال التى توصل اليها السابقون عليه. وأضاف اليها براهين من عنده وأعاد ترتيبها. فأصول إقليدس ليست خلقا عبقريا على غير منوال بل تراكم تاريخى طويل مع القدرة على الاستيعاب والتنظير وتأسيس العلم والنقلة النوعية فى التاريخ. وهو منسوب الى إقليدس احتراسا من عدم صحة النسبة فى حضارة تتهم بالخلط والانتحال. كما تذكر النسخة المعتمدة والزيادات عليها سواء فى النص أوفى الأشكال والارقام.

وهو من أوائل الكتب التى ترجمها المسلمون وقدروها أعظم تقدير. واعتبروا إقليدس الرياضى الأول وأرسطو المنطقى الأول وجالينوس الطبيب الأول فى حضارة تقوم على خاتم النبوة ونهاية التاريخ. كما كانت تعتبر أرشميدس رائدا فى الهندسة المساحية والميكانيكية وأبوللونيوس للقطاعات المخروطية. وقد سمّى الصورى إدراكا لجوهر علم الهندسة وتحويلا للشخص الى مذهب.

والكتاب ليس ترجمة. فالعرض مرحلة تالية للترجمة والتعليق والشرح والتلخيص والجوامع[2]. وليس اختصارا بالرغم من استعمال ابن سينا والجوزجانى اللفظ لأن ابن سينا يذكر أنه لم يقتصر على الاختصار بل تجاوزه الى حل بعض مشكلاته. فالاختصار يعنى التركيز، وحل المشكلات يعنى دراسة الموضوعات بالرجوع الى الأشياء ذاتها. يعنى الاختصار اختصار براهين الكتاب وعباراته لا مقالاته وأشكاله. الاختصار هو الابقاء على الحدس دون البرهان ثم الاستدلال على الحدس من جديد ببراهين أبسط وأوضح. وما سماه

---

(١) انظر المجلد الأول (النقل)، الباب الثانى(النص) الفصل الثالث (الانتحال) وبتعبير المعاصرين فى الغرب مات المؤلف عاش النص.

(٢) الشفاء، الرياضى ص ٤/ح.

ابن سينا "تحرير" هو تأليف عارض أى إعادة الكتابة. ويختلف عن الأنواع الأدبية السابقة، الترجمة والتعليق والانتحال والشرح والتلخيص والجوامع. فالمحرر لا يورد النص ثم يعلق عليه بتفسير أو زيادة أو بيان اشكال بل يتصرف فى النص نفسه بما يوجب إصلاحه وإكماله. التحرير تقويم أى إعادة كتابة النص ووضعه فى صورة أتم مما يستلزم الحذف أو الزيادة أوإعادة الترتيب أى تأليف غير مباشر. يقوم على الايجاز غير المخل والاستقصاء غير الممل أى التركيز والتشويق ثم زيادة المادة من مصادر أخرى من نفس العلم سواء من مصادر خارجية أو ما استنبطه ابن سينا من قريحته وقد استمر هذا النوع بعد ابن سينا(١). لا يهم اتفاق ابن سينا مع الأصل أو مع الشراح فابن سينا مؤلف عارض يعيد كتابة النص من جديد بصرف النظر عن المطابقة(٢). ليس نص ابن سينا مجرد تكرار لإقليدس بل اضافة بحوث لا مقابل لها فى المؤلفات الأرسطية أو غير الأرسطية. فما يهم هو العلم لا العالم، والموضوع وليس الشخص، والنص وليس المؤلف. وبتحليل للازمات الرياضية يقوم ابن سينا بمتابعة براهين إقليدس ويراجعها ويتحقق من صدقها وإلا كان خلفا وهى اللازمة الأكثر تردد وهو المطلوب اثباته، وذلك ما أردنا أن نبينه، وذلك ما أردنا أن نعمل(٣).

والإشارات الى اليونان قليلة. وبطبيعة الحال تتم الاحالة الى إقليدس، فى ذكر اسم الكتاب كله فى اوائل المقالات وليس استشهادا به، وفى نسبة المقالات الحادية عشرة حتى الخامسة عشرة اليه. كما يذكر انسقلاوس لنسبة المقالتين الرابعة عشرة والخامسة عشرة اليه(٤).

و"**الحساب**" كتاب مكون من أربع مقالات، أطولها الأولى وأقصرها الرابعة، ويتناقص الكم تدريجيا من الأولى حتى الرابعة(٥). ويتعلق الحساب بالفلسفة بناء على تقسيم العلوم الفلسفية الذى يرجع فى بدايته الى أرسطو. كما يرتبط بالمنطق اذ تم التعرض له فى كتاب "المقولات" نظرا لامكانية قيام علم واحد، الاستدلال فى الحساب أوالبرهان فى المنطق. لذلك يحال فى "الحساب" الى كتاب "الأسطقسات" والى كتاب "قاطيغورياس" مما يدل على أن

---

(١) وذلك عند نصير الدين الطوسى، ومحمد بن أبى الشكر المغربى وشمس الدين محمد بن أشرف السمرقندى.

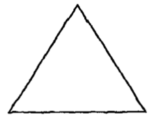
(٢) يعتنى الاستشراق بمصادر ابن سينا اكثر من اعتنائه بابن سينا ذاته. كما يضع ابن سينا كشارح لاقليدس وسط الشراح قبله وبعده ودور العرب فى حفظ التراث اليونانى، مجرد نقلة دون تمثل أو إبداع.

(٣) الشفاء، الرياضى ص ٣٨/١٤٥/٢١-٢٢/٢٤-٢٥/٢٧/٢٩/٣١/٣٤/٤١-٤٢/٤٤-٤٥/٢٤/٣٦/٤٥/٤٨/ ٢٩-٣٠/ ٣٢/ ٣٧/ ٣٩/ ٤٨ -٥/٥٨/٦٤/٩١-٩٧/٩٩-١٠٢/١٠٤-١٠٥/١١٤/١٩٨/٢١٣/٢١٦/٢٣٢/ ٢٣٧/٢٤١/ ٢٤٥/ ٢٨٠/٢٨٣-٢٨٦/٢٨٨/٣٢٠/٣٣٠/٣٥٣/٣٧٦-٣٧٧/٣٧٩-٣٨٠/٣٨٤/٤٠٢.

(٤) إقليدس (٧)، انسقلاوس(٢).

(٥) تعلم ابن سينا الحساب والهندسة وهو فى سن العاشرة طبقا لعادة المسلمين لأنها معارف دقيقة وثابتة.

"الحساب" قد كتب بعدهما[1]. لقد عرف المسلمون الصلة بين الحساب والهندسة ولاءموا بين الحساب الهندى والحساب اليونانى، بين الشرق والغرب، واعتبروا الجبر والمقابلة فرعا للحساب، وعرفوا الأعداد الصحيحة والكسور العشرية، والجذور التربيعية والتكعيبية. وان تحويل الهندسة الى حساب أو الحساب الى هندسة ليدل على العقلية التوحيدية التى تضم العلوم كلها فى علم واحد [2].



وقد قام ابن سينا بالاختصار كالعادة. ويعنى الاختصار هنا حذف المادة الخارجة على الصناعة ولها بديل فى علم الحساب مثل الاستعمال والاستخراج بديلا عن الجبر والمقابلة، والجمع والتفريق الهندى. وهذا المحذوف يدخل فى الفروع وليس فى الأصول، كما هو الحال فى التفرقة بين الأصول والفروع فى الفقه[3]. غايته إعطاء الحالة الراهنة لعلم الحساب طبقا لعادة العلماء فى عصره دون تحديد للتيارات التى ينقدها. يكفيه الاشارة الى قوم رغبة فى إخفاء المصادر وبناء النسق. وهو تأليف عارض فى غلم الحساب لاعطاء صورة للحالة الراهنة للعلم فى عصره للطلاب، على عكس الرسائل التى تكشف عن قدر كبير من الإبداع والاجتهاد[4].

لذلك يبدو ابن سينا بلا تجربة خاصة، متعالما، جامعا للعلم، يخفى مصادره، منقطع الصلة بين السابق واللاحق لصالح النسق. لم يذكر السابقين عليه، الكندى والرازى وإخوان الصفا والفارابى وكأن التراكم الفلسفى لم يحدث لديه إلا من الوافد مباشرة دون الموروث، من القدماء مباشرة دون المحدثين، من الأوائل مباشرة دون الأواخر مما أوقعه فى الصورية. ظهر علم الحساب علما صوريا خالصا لا يميز حضارة عن أخرى، خال من الخصوصية إلا القدرة على استعمال العقل المجرد والثقة به. يبحث عن القانون مع الخصائص الذاتية التى يدركها العقل فى العدد[5]. هو علم نظرى خالص بل أكثر نظرية من الهندسة لأنها تتعلق

---

(١) الشفاء، الحساب ص ١٧.

(٢) الاسطقسات (٣)، قاطيغورياس (١).

(٣) الشفاء، الحساب ص ٦٩/٦٥-٦٦.

(٤) مثل ما يفعله استاذ الجامعة الحالى فى الكتاب المقرر.

(٥) الشفاء، الحساب ص ٢٠/٤٠.

بالمكان. لا دلالة حضارية فيه[1]. هو أقرب الى التمرينات العقلية وإثبات الاتساق العقلى وقدرة العقل على التنظير والتنسيق والاستدلال والبرهان. وعندما وصل التجريد الى هذا الحد سبب رد فعل الفقهاء وطابعهم العملى الحسى. فلا فائدة في الحساب إلا فى حساب أوقات الصلاة والمواريث ومساحات الأراضى ومقادير الخراج وموازين السوق ومعاملاته. ولم تشفع مخاطبة القارىء من أجل الدخول فى علاقة صحيحة معه أو بعض التحليلات الشعورية للمؤلف وبيان أن العلم تجربة معاشة فى التقليل من طابع "الحساب" الصورى[2].

ولم يذكر فى "الحساب" أى اسم علم يونانى. وذكر الفيثاغوريون مرة واحدة والمتكلمون فى صناعة العدد. ولا يقصد بهم المتكلمون بالمعنى الاصطلاحى أى علماء الكلام بل المشتغلون بصناعة العدد أى علم الحساب. وهم المتطفلون على العلم الذين يستعملون أقاويل خطابية وشعرية دون البرهانية. كما يذكر القدماء مرة واحدة ارتباطا بالوعى التاريخى، فالحساب عمل جماعى عبر العصور والأجيال. وتظهر بعض المصطلحات اليونانية المعربة مثل الاسطقسات، كتاب إقليدس فى أصول الهندسة، وقاطيغورياس والارتماطيقى مما يدل على استمرار التعريب حتى عصر ابن سينا[3]. واذا كان محور الهندسة إقليدس، ومحور الهيئة بطليموس فلماذا لم يظهر ديوفانطس محورا للحساب، وفيثاغورس محورا للموسيقى؟

وأين كتاب "الموسيقى" فى الشفاء الذى قد يعادل كتاب "الموسيقى الكبير" للفارابى أورسائل الكندى فى الموسيقى؟ أين الأصل اليونانى أو التأليف العربى؟ لماذا لم يكتب ابن سينا جزءا فى الموسيقى ضمه الى موسوعة "الشفاء" اعتمد فيها على الوافد أى مثل فيثاغورس أوالموروث كما فعل إخوان الصفا فى الرسائل؟ هل أبدع الكندى والفارابى فى الموسيقى ولم يجد ابن سينا موسيقيا وافدا أو موروثا يتمثله ويعرض ويؤلف فيه ويصمت عنه؟ وبالرغم من أن الموسيقى علم مستقل ضمن العلوم الرياضية، الهندسة والحساب والهيئة (الفلك) إلا أنه متصل بعلم الحساب. وينبه ابن سينا فيه على وجود تأليف فى الموسيقى. فالحساب والموسيقى كلاهما تأليف يقوم على النسبة. واذا كانت الموسيقى حسابا فهل هذا يفسر غياب جزء عن الموسيقى؟ واذا كان الحساب موسيقى فلماذا حضر الحساب وغابت الموسيقى؟ واذا كان ابن سينا قد كتب جزءا فى الموسيقى فهل ضاع أو سقط بفعل تقادم الزمن[4]؟

---

(١) وقد يمكن إعادة قراءته من خلال الرياضيات الحديثة، حساب المجموعات والهندسة اللا إقليدية.

(٢) الشفاء، الحساب ص ٦٥.

(٣) الفيثاغوريون، القدماء(١) الاسطقسات(٧)، قاطيغورياس، ارتماطيقى(١)، الشفاء، الحساب ص ٦٠/٦٤.

(٤) الشفاء، الحساب ص ٦٦-٦٧/٦٩/٤٩.

وكتاب "الهيئة" هو أكبر كتب الرياضى فى "الشفاء" وأكثرها دلالة على حضور الوافد والموروث(١). ويبدو أنه كان من الصعب إخفاء المصادر، كتاب المجسطى لبطليموس أوابراز الإبداع الخالص لابن سينا وتأجيله الى كتاب كان ابن سينا يود الإبداع فى علم الهيئة وأعلن عن كتاب "اللواحق" ولكن لم يطل به العمر. ويبدو من اسمه نبرة التعظيم والاجلال. فهو حرفيا "الكتاب العظيم" فالمبالغة شيمة القدماء مثل المحدثين، والأوائل مثل الأواخر.

وهو كتاب فى علم الفلك. وله أسماء عديدة مثل الهيئة والنجوم والتعليم. وهو علم يجمع بين الطبيعيات والرياضيات. لذلك وضع القدماء الرياضيات بعد الطبيعيات وقبل الالهيات فى حين وضعها المسلمون بعد المنطق وقبل الطبيعيات. عند اليونان إمكانية قيام طبيعيات رياضية وعند المسلمين إمكانية قيام منطق رياضى.

هو كتاب فى التعليم مما يدل على الربط بين الفلك والرياضيات بين التعليم والتعاليم، والتباعد بينه وبين التنجيم أو علم أحكام النجوم الذى يعتبر من الدراسات الفرعية فى الطبيعيات كالفراشة وتعبير الرؤيا(٢). لذلك ينتقل ابن سينا من الفلك الى الهندسة لأن الفلك فى النهاية علم رياضى. والحقيقة أن علم الهيئة يضم الجغرافيا والفلك. كما يضم الرياضة مثل الحساب والهندسة بالرغم من إمكانية تصنيف كتاب آخر فى الجغرافيا مستقلا عن كتاب الهيئة. ويدخل التاريخ ضمن علم الفلك، التاريخ الطبيعى، تاريخ اجتماع الكواكب ، تاريخ حركات الأفلاك، حوادث الافتراق والاتفاق(٣).

وبالرغم من تصريح ابن سينا فى آخر كتاب "الهيئة" بأنه اختصر كتاب المجسطى كما لخص من قبل كتاب "الهندسة" لاقليدس إلا أن الاختصار هنا يعنى التأليف فى الموضوع بعد مراجعته على واقع فلكى آخر فى زمن أخر وفي مكان آخر. ويصرح بذلك فى آخر الكتاب بل وفى أخر المقال أو فى أوله. وهو تصريح يؤكده الناسخ أيضا فى النهاية. وفى نفس الوقت يصرح ابن سينا أن غايته هى معرفة مدى تطابق ما فى المجسطى وبين المعقول فى العلم الطبيعى ومعرفة كيفية وقوع هذه الحركات وأن يورد الفوائد بعد المجسطى فى الزمان اللاحق ومطابقته مع زمان المجسطى بتجارب فلكية أخرى بعده تطويرا للعلم القديم وإكمالا للرصد القديم بالرصد الجديد. ولا يزعم ابن سينا أنه فلكى متخصص ولكنه رياضى دقيق(٤).

---

(١) يتضمن كتاب "الهيئة" جهازا نقديا مستفيضا أدخل فى تاريخ الوثائق إذا ما كان بغير دلالة حضارية، مجرد رصد للثوابت والمتغيرات فى الحرف، مجرد تعالم يكشف عن علم المحقق أكثر من دلالة النص.

(٢) الشفاء، الهيئة، مقدمة ص ١١-١٢.

(٣) السابق ص ٣١٣/١٤٦/٣٧٦.

(٤) السابق ص ٦٥٩/٦٤٩/٦٥١/٦٥٩، مقدمة ص ٢٢/١١.

ويعترف ابن سينا منذ البداية فى العنوان أنه تلخيص كتاب بطليموس. ويقر الناسخ بأن ما حرره الشيخ مجرد جمع وتلخيص. ويتضح من مقدمة الكتاب ذكر اسم المجسطى صراحة وبأمانة بالرغم من صمت ابن سينا عن مصادره من أجل التحول من النقل الى الإبداع، كبداية وليس كنهاية، كمقدمة وليس كنتيجة، انتقالا من الجوامع والعرض الى التأليف والابداع خاصة وأن لفظ جوامع وارد فى نص "الهيئة" مما يدل على اتصال النوعين الأدبيين: الجوامع والعرض. يقتدى ابن سينا بالمجسطى دون إبداع جديد إلا فى أشياء قليلة حرصا على التحول الطبيعى من النقل الى الإبداع، واحتراما لسنة القدماء وتواصلا معها دون تعالم أو قطيعة. الجديد تماما هو كتاب "اللواحق" الذى أعلن عنه ابن سينا دون أن يمهله العمر لاتمامه. "الهيئة" اذن عرض فى الفلك و"اللواحق إبداع فيه. وغرض ابن سينا هو تقريب المعانى الى الافهام، وهى إحدى غايات العرض ابتداء من المادة كلها وليس النص المحدد والتأليف فى مادة الوافد وتجاوز ترجمة نصوصه والتعليق عليها والانتحال فيها ثم شرحها وتلخيصها وجمعها. العرض ابتداء من المادة والتأليف ابتداء من الذهن. ويترك ابن سينا الحسابات فى الأشكال وترك ذكر تاريخ الأرصاد وتحاشى التكرار فى الأشكال أى الرسوم التوضيحية. يكفى وضوح الفكرة دون ذكر الأمثلة والشواهد التى لا يعرفها إلا المتخصصون(١).

ويمكن لانسان آخر إثبات هذه الجداول على نحو مطول أو مختصر. فالعلم عمل جماعى بين العلماء. واحد للفكرة والثانى للشواهد. الأول لقراءة الجداول والثانى لصنعها كما هو الحال فى الدراسات الميدانية الحديثة. إلا أن التحليل النظرى فى الهيئة سابق على الجداول والاحصاءات والاشكال والرسوم. ولا يعنى الاختصار مجرد حذف من المادة بل قد يكون زيادة عليها من أجل حسن العرض واكتمال التأليف والربط بين الأجزاء. بل قد يعنى إعطاء تفصيلات لتقديم أجزائه وتقوية روابطه. بل إن اضافة الهيئة لبطليموس على أعمال أرسطو هو إكمال للوافد كله بصرف النظر عن المؤلف، وكذلك إدخال أصول الهندسة لإقليدس. والغريب نقص الفلك والرياضيات من أعمال أرسطو(٢).

كان ابن سينا على وعى بنوعه الأدبى وما يسميه الاقتصار أى بداية التأليف بعد الترجمة والتعليق والانتحال والشرح والتلخيص والجوامع. العرض فى الوافد تأليف نسقى يعتمد على الوافد أكثر مما يعتمد على الموروث فى حين أن التأليف والتراكم تأليف إبداعى يبدأ بتمثل الوافد ثم تمثل الوافد قبل تنظير الموروث ثم تمثل الوافد مع تنظير الموروث. ثم يحدث التراكم فى تمثل الوافد بعد تنظير الموروث ثم تنظير الموروث وأخيرا الإبداع الخالص

(١) السابق ص ١٥-١٦.

(٢) السابق ص٦٥.

الذى عادة ما يكون فى الرسائل الصغيرة. وبطبيعة الحال يكون الإبداع صغير الحجم عظيم القدر، فى حين تكون المراحل السابقة عظيمة الحجم كما هو الحال فى شروح ابن رشد وتلخيصاته وجوامعه، وعروض الفارابى الجزئية والكلية. التأليف يتجاوز العرض أولا فى العنوان، أنه ليس إعلانا للعرض، وفيه المؤلف جزء من القصد. وثانيا فى تزايد حضور نسبة الإبداع من خلال زيادة نسبة الموروث بجوار الوافد فى حين أن حضور الوافد فى العرض أكثر. وقد يتفاوت الكتاب الواحد فى نسبة العرض والتأليف. اذ يضم ابن سينا المقالات التاسعة والعاشرة والحادية عشرة فى واحدة تجاوزا للعرض الى التأليف عن طريق الاقتصار. كما تتفاوت المقالات داخل الكتاب الواحد بين العرض والتأليف. فاذا كانت الأولى أقرب الى التلخيص كما يعلن ابن سينا فان باقى المقالات الثلاث المدمجة مع باقى المقالات أقرب الى التأليف[١]. التأليف العارض هنا أقرب الى عرض الحالة الراهنة للعلم[٢].

التأليف العارض قد يعنى هنا الأمالى والتجميع، إملاء مادة وتجميع معلومات دون جهد فى ابداعها. "الشفاء" كله مكتوب بهذه الطريقة. وقد سبق الفارابى استعمال هذه الطريقة فى الموسيقى الكبير، تجميع موسيقى القدماء فى مذهب متسق وكأنه يعطى الحالة الراهنة للعلم. لذلك يبدو ابن سينا فى "الهيئة" بل وفى مجموع "الشفاء" ناقلا للعلم جامعا له دون دراسة للموضوعات ذاتها ودون تحويل له من النظر الى العمل بل ودون تمثل وبالتالى دون إبداع ظاهر. وهذا هو الذى دفعه الى اختصاره فى "النجاة". فبان "الشفاء" شبيها بالشرح الأكبر عند أرسطو أو التفسير و"النجاة" شبيها بالشرح الأصغر أى الجوامع. وظل "النجاة" أيضا مثل "الشفاء" علما نظريا خالصا، اتفاقا فى الكيف واختلافا فى الكم. فأعاد كتابته مرة ثانية فى "الاشارات والتنبيهات" مضيفا قسما رابعا فى المقالات والاحوال ومعتمدا على التجارب الذوقية، من الداخل دون الاكتفاء من الخارج، التأويل مع التنزيل، منتقلا من الحكمة الى التصوف، ومن الوافد الى الموروث. لذلك أتت "الاشارات والتنبيهات" تعادل الشرح الأوسط عند ابن رشد أى التلاخيص، بصرف النظر عن زمان الكتابة اكتفاء بالنوع الأدبى.

وكثيرا ما يتحدث ابن سينا بحياد عن الآخر دون أخذ موقف حضارى ظاهر منه. الشفاء تأليف فى الظاهر ونقل فى الحقيقة عن طريق العرض عكس الترجمة التى هى نقل فى الظاهر وتأليف إبداعى فى الحقيقة. ولكنها خطوة ضرورية قبل التأليف فى الوافد وتفاعله مع الموروث وهو الإبداع. لا توجد "أنا" حاضر فى ابن سينا بل مجرد تمثل للآخر وإغراق فى الوافد من أجل تقديمه فى مذهب حتى يسهل بعد ذلك تفاعله مع الموروث. بدأ ابن سينا منعزلا حضاريا،

---

(١) السابق ص ٣١٥/١١.

(٢) هذا هو الذى يسمى .The State of the Art

تابعا للوافد أو بلغة عصرنا فى قمة التغريب مما سبب رد فعل الفقهاء عليه. "الشفاء" بطرق عصرنا يبدو مجرد "قص ولزق" مثل الطالب المبتدىء، أو الجامع لكل شيء[1].

العرض عند ابن سينا أقرب الى العلم الخالص، دائرة منغلقة منقسمة على عكس الكندى والرازى والفارابى فى العروض الجزئية والكلية فى مرحلة ما قبل العرض النسقى دون معرفة كيفية نشأة العلم وليس فقط نتيجة العلم. هو فكر مذهبى جاهز، غير تساؤلى ولا عليّ. لا توجد له بداية ولا وسط ولا نهاية، لا سؤال ولا جواب، لا قضية ولا موضوع، لا اشكال ولا حل. يضع الحقائق ولا يبحث عنها. فكر بلا موقف ولا قضية ولا سياق. العرض هنا يعنى المذهبية وعدم إظهار الوافد بالموروث كخطوة نحو الإبداع. العرض تركيب مصطنع فى حين أن الإبداع تركيب طبيعى. العرض تركيب ثابت فى حين أن الإبداع تركيب عضوى متحرك. للعرض حدود جعلته ينتقل الى مرحلة أخرى هو الإبداع. فى العرض لا توجد مشكلة ولا قضية، ولا يوجد استدلال ولا برهان، ولا يوجد تفلسف ولا تأمل، ولا يوجد فكر أو حكمة، مجرد عرض معلومات من الآخرين مع حسن العرض. لا يعيش العرض فكرا ولا يتأزم في موقف، ولا يقدم جديدا إلا الأسلوب والعرض والبناء وتقديم الوافد بطريق غير مباشر مع استعمال الموروث أحيانا كأداة للتوضيح ووسيلة للشرح. لذلك لا يقرأ "الهيئة" إلا مرة واحدة كفلسفة وبعد ذلك يدخل فى تاريخ العلم. وفى هذه الحالة لا يكون ابن سينا حكيما بل مفكرا موسوعيا نظم الحكمة الوافدة كلها وربطها بالموروث كأداة للشرح فى بيئة ثقافية مغايرة. ويكون "إخوان الصفا" أكثر توفيقا لأن فكرهم به إشكال وقضية، ويعتمد أكثر على الموروث وأقل صورية وتجريدا، وأكثر انسانية وشعبية[2]. ابن سينا وإخوان الصفا بالرغم من أنهما يمثلان معا العرض النسقى إلا أن ابن سينا يقدم العرض المنطقى وإخوان الصفا العرض الشعبى. كلاهما على طرفى نقيض من حيث عمليات التمثل، والموقف من الأنا، اثباتها عند الاخوان ونفيها عند ابن سينا، النقل عند الاخوان والعقل عند ابن سينا. واذا كان الاخوان قبل ابن سينا تاريخيا فان ابن سينا يكون رد فعل عليهم، انتقالا من النقل الى العقل، ومن الجزء الى الكل، ومن الرسائل المتفرقة الى "الشفاء" الجامع. واذا كان السؤال لدى ابن سينا فى "الشفاء" وفى "النجاة" وفى "الاشارات والتنبيهات"؟ يكون الرد: ابن سينا العارض فى موسوعاته الثلاث، وابن سينا المؤلف المبدع فى رسائله الصغيرة وفى النفس والنبوة والمعاد،

---

(١) لذلك يمكن مقارنته بوحش الفلسفة هيجل فى الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة.

(٢) لم تتقشع أسطورة ابن سينا فى نفسى منذ كنت طالبا فى الجامعة إلا بعد دراسته وأنا استاذ ومعرفة دوره فى تاريخ الفلسفة الاسلامية.

وفى موضوعات الموروث فى "تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات". موسوعات ابن سينا تأليف عارض ورسائله تأليف ابداعى[1].

ويظهر الوافد كثيرا فى الهيئة، بطليموس وأبرخس يأتيان فى المقدمة على الاطلاق ثم طيموفارس ثم أرسطولوس ثم إقليدس، أنطستنانس، ماطن، أنطيمن، أرشميدس، طيموريطلوس، أنطونيوس، أبولونيوس[2]. يتحدث ابن سينا عن بطليموس أو ارخس باعتبارهما آخر متميزا عن الأنا خاصة فيما يتعلق بالعصر والزمان. ويتحدث عن بطليموس بضمير الغائب ويشير اليه باعتباره هو ويصف فعله باعتباره آخر. والتمايز ليس فقط بين أفراد، ابن سينا وبطليموس بل أيضا بين حضارات، نحن وهم. ومع ذلك فالموضوع هو العنصر المشترك بين الأنا والآخر، بين النحن والهم[3].

لذلك يدرس ابن سينا الموضوع فى مواجهة الشعور عند بطليموس ثم يعيد الموقف نفسه واضعا نفسه مكان بطليموس حتى تتحدد التجربتان فى تجربة مشتركة. كما يتابع الأسباب التى جعلت بطليموس يقول بهذا القول أو بذلك. فالعلم هو العلم بالأسباب ويدرك ابن سينا تصحيح بطليموس لأبرخس مما يبين معرفة ابن سينا بالموضوع وتاريخه وبما قيل فيه من خطأ وصواب، ورؤية ابن سينا الخاصة[4].

وابن سينا يقيّم الوافد ولا يصف فقط. يدرس الموضوع نفسه ثم يراجع الوافد. على الموضوع المدروس مما يبيح له رؤية المسافة بين الاثنين فيقوم بالنقد والتصحيح بعد المراجعة والتدقيق. ثم يكمل القول ويعيد اليه اتزانه. فبطليموس يزيف أحيانا. ويحكم ابن سينا عليه ويكوّن رأيه الخاص فيه لأن بطليموس لا يتحدث عن نفسه. يدرس ما يدرسه بطليموس،

---

(١) كان فى حياته الخاصة يجمع بين النقل والابداع ومتعة الحياة Dolce Vitae. وكان يكتب أكثر من مؤلف فى نفس الوقت. يملى على تلميذه أولا قبل حضور جمع التلاميذ وبعد التأليف مجلس الشراب والغناء والموسيقى. كان يكتب بحدس ابداعى. كتب عشرين جزءا بخطه، رؤوس المسائل وبقى يومين حتى كتبها كلها بلا كتاب ولا أصل بل من حفظه عن ظهر قلب. لقد وعى الفيلسوف كل شىء ونظم كل المعلومات، ونظّر علوم الحكمة. كل يوم عشرون ورقة عرضا ثم خمسون ورقة شرحا مما يدل على حضور المادة والقدرة على السيلان فى التعبير. يبدأ بالمنطق وشرح الكل ما عدا الحيوان والنبات، ربما لتصب فى الذهن أو لنقص فى العلم أم يشك فى نسبة الكتابين للمعلم الأول أو لعدم دخولها فى النسق المنطقى بالرغم من إمكانية الحاقهما بالطبيعيات. السيرة الذاتية ص ز.

(٢) بطليموس، أبرخس(٥٤)، طيموخارس(٤)، أرسطولوس(٢)، إقليدس، انطستنانس، ماطن، أنطيمن، أرشميدس، طيموريطوس، انطونيوس، أبولونيوس(١).

(٣) الشفاء، الهيئة ص ٩٤/١٥٢/٤٣٧/٢٩٢،/٣٠٨/٤٦٥/٧٩/٢١٤.

(٤) السابق ص ١٥٥/٢٧٤-٢٧٥/١٩٧.

ويعرف ماذا اختار وماذا ترك مثل الفارابى مع أرسطو. يبدأ ابن سينا بالشىء ذاته دون قيل وقال. ويذكر حقائق دون وجهات نظر، ويعبر عنها بصيغ احتمالية وهو أسلوب العلم. وأحيانا تكون البداية بالقول ان كان فيه شك واحتمال الصدق والكذب. الموضوع أولا، والقول ثانيا. وأحيانا يكون الربط بينهما خارجيا مفتعلا بحروف العطف مثل "ثم"(١). يدرس ابن سينا الموضوع ثم يراجع ما قاله بطليموس فيه بمصطلحاته. يعرف ابن سينا المسمى وقد تختلف الأسماء بينه وبين بطليموس. ويعطى استدلالات جديدة، ويراجع البراهين القديمة، ويسخف بعض الآراء ويقبل البعض الآخر. ويحدد المكان والزمان، والزمان بالمكان. يقيس المسافة بالوقت، ويقيس الوقت بالمسافة. ويحكم على بطليموس بما يعلم وبما لا يعلم، ويتحقق من علمه يقينا أم ظنا فى الهيئة أو الجغرافيا. هناك حدود إذن لكتاب "المجسطى" الذى الفه بطليموس، ولم يحط علما على نحو يقينى ببعض موضوعاته. ثم استدرك بطليموس نفسه وعاد الى الموضوع على نحو يقينى فى "الجغرافيا". وابن سينا يدرك مجموع كتابات بطليموس وحدود كل كتاب(٢).

ومع الكتاب المدون هناك تجارب الرصد. فالكتاب وحده ليس مصدرا للعلم بل الواقع والتجربة. ويراجع ابن سينا المصدرين، المدون على التجربة. التجربة مصدر التحقق. وقد تكون المراجعة لآلات الرصد عند بطليموس. وحين المراجعة يسهل على ابن سينا ما عسر على الآخرين. ويشير ابن سينا الى باقى الأرصاد فكانت المراصد موجودة فى العالم الاسلامى، ويتحدث عن عدة آلات مثل الشاقول والاسطرلاب مما يدل على أن الفلك علم تجريبى. ويجمع بين القياس الكمى والقياس الكيفى، بين التجربة والنظر. وقد كان الفلك مختلطا بالتنجيم فى البداية حتى تطور العلم وتحول الى علم دقيق. ويسمى التنجيم "علم أحكام النجوم". نقده الكندى والفارابى وابن سينا وابن حزم وابن طفيل(٣).

ومع ذلك يعرض ابن سينا للغرض العام والقصد الكلى للمجسطى أو لأصول إقليدس دون شرح أو تلخيص عبارة عبارة أو فقرة فقرة أو مقالا مقالا كما هو الحال فى الجوامع عند ابن رشد. قد يكون للكتاب أكثر من غرض تتساوى فيما بينها أو غرض بالقصد الأول وغرض آخر بالقصد الثانى وكأننا فى مرحلة الفارابى فى العرض، تحقيق غرض أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة(٤).

---

(١) السابق ص ١٥٩/٣٦/٢١/١٥/٢٦/٨٣/٢٧٩/٢٨٢/٣٢٩/٣٤٦/٤٣٧/٣٢٦.

(٢) السابق ص ٢١٣/٤٤٠/١٨/٩٦.

(٣) السابق ص ٦٥٦-٦٥٧/٦٥٩/٦٥٢/٤٦٥-٤٦٦/٤٣٨-٤٣٩/٩-١٢/٤٨-٤٩/٢٧٩-٢٨٠.

(٤) السابق ص ٤٦-٤٧.

وبالرغم من أن ابن سينا يبدأ الفقرة أو الفصل دون عبارة تمهيدية لوضع الشيء أو بيان المقصود منه، مجرد فقرة "اسمنتية" تؤخذ أو ترفض مما يجعل العرض أقرب الى المذهب منه الى المنهج إلا أن هناك عبارات أخرى تكشف عن مسار فكر ابن سينا، بداية ووسطا ونهاية. فابن سيبا يقدم موضوعه بداية، ثم يستمر فى عرضه ثم يبين استنتاجاته، مستدركا على اللاحق بالسابق. يوضح ابن سينا ويبين أنه يعالج الموضوع ولا ينقل القول أويكرره. يشعر بالاستطراد وفتح القوسين ثم يعود الى الموضوع من جديد. ويقوم بالمراجعة والتصحيح وكأنه دارس مستقل وليس عارض بضاعة. ويسأل الأصدقاء العفو من الزلل، ويعتذر عن الخطأ مما يدل على التواضع بالرغم من الطابع النسقى المذهبى الكلى. فلا يستطيع الحكيم أن يكون متخصصا فى وعالم بكل شيء[١].

كما يصف أفعال الشعور عند بطليموس محللا إياها وشارحا أسباب تعجبه والحكم عليها بل ويزيد ابن سينا من درجة التعجب مثل ذكر، جعل، اختار، استرذل[٢]. كما يصف أفعال الايضاح مثل أوضح، بين، أظهر، كشف. واذا ما صحح بطليموس شيئا فان ابن سينا يدرك فعل التصحيح لأنه عالم بتاريخ الآراء فى الموضوع[٣]. كما يصفا ابن سينا مسار فكر بطليموس وخطواته، مقدماته ونتائجه، بداياته ونهاياته وكأنه يفكر معه ويراجعه ويستأنف مسيرته. يتخيل العرض ويصحح الخطأ مما يدل على وجود مسافة بين الذات والموضوع[٤]. وتدل على أفعال البداية شرح، بدأ، ابتدأ، افتتح، وأفعال الوسط مثل فلما فرغ، انتقل، أخذ، بين، وأفعال النهاية مثل انتهى، استنتج[٥].

وما يفعله ابن سينا مع بطليموس فى وصف أفعال الشعور يفعله أيضا مع أبرخس واصفا أفعال الشعور لديه مثل: وجد، حدس، ذكر، عرف، علم، اختار. والهدف هى الموضوعات المستقلة التى يصفها ابن سينا وليس قول أبرخس ويصف أفعال شهور أبرخس كأنماط للاعتقاد من شك وظن ويقين. كما يصف ابن سينا مسار فكر أبرخس كيف ابتدأ والى أى شيء انتهى ويفعل نفس الشيء مع ارشميدس[٦].

---

(١) السابق ص ٢١/٢٦٥/٢٥/٢٣٢/٢١٤/١٠٥/٣١٥.

(٢) السابق ص٢٥/١٥٥/٣٢٧/٣٥٥/٣٦٨-٣٦٩/٤١٦/٤٢٣/٤٧٦/٤٥٨/٤٩٤-٤٩٥/٥٢٨/٦٥٢/٢٥٧/١٦٤/١٨٤.

(٣) السابق ص ٥١٩/٥١٠/٥٤٩/٢٢٣.

(٤) السابق ص٣٦/٢١٣/١٨٤/٢٩٣/٣١٠/٣١٦/٣٣٦/٤٢٩/١١٨/٢٠٦/٢٢٥/٢٢٧/٢٦٦/٢٩١/٣٠٢/٣٠٥.

(٥) السابق ص ٣٧٥/٤٤٥/٤٥٦/٣٨٣/٣٩٦/٤٦٤/٤٧٢/٤٩٩/٥٦٢/٥٩٤/٦٢٢/٦٤٠.

(٦) السابق ص٢٥٤/١٥٧-١٥٨/٢٢٥/٢١١/٣١٦/٣٦٠/٤٣٩/٤٦٥-٤٦٦/٣١٦/٤٣٨/٤٣٩/٤١٧.

وأحيانا يقوم ابن سينا بوصف الشعور المزدوج لبطليموس وابرخس ما فعله أبرخس وما أدركه بطليموس. ثم يتحقق ابن سينا مما فعل بطليموس فى أبرخس، وينتهى الى حكم مثل القاضى وكما يفعل ابن رشد بين المتخاصمين، الفلاسفة والغزالى، المعتزلة والأشاعرة. ابن سينا هو الذى يمتلك الكل، وبطليموس وأبرخس كل منهما يمتلك جزءا. ابن سينا مثل الفارابى فى "الجمع بين رأيبى الحكيمين" وهو الحديث المركب: ابن سينا يتحدث عن بطليموس الذى يتحدث عن أبرخس كما هو الحال فى منهج الرواية عند المسلمين متجاوزا الرواية بمعنى النقل الى الرواية بمعنى التحقق من صدق المروى وتدل هذه الرواية على الوعى العلمى الجمعى وعلى انتقال العلم من اليونان الى المسلمين، من أبرخس الى بطليموس الى ابن سينا. لذلك يتحدث ابن سينا فى ضمير المتكلم الجمع تأكيدا على جماعة العلماء دون تمييز بين الحضارتين اليونانية والاسلامية. قد يتفق الاثنان، بطليموس وابرخس وقد يختلفان. وقد يتفق ابن سينا معهما وقد يختلف. وقد يختلف الاثنان ويتفق ابن سينا مع أحدهما ضد الآخر. ومن ثم تكون الاحتمالات كالآتى[1]:

١- فى حالة اتفاق بطليموس مع أبرخس يكون امام ابن سينا

أ- الاتفاق مع كليهما.

ب- الاختلاف مع كليهما.

٢- فى حالة اختلاف بطليموس مع أبرخس يكون أمام ابن سينا

أ- الاتفاق مع هذا الاختلاف.

ب- الاتفاق مع بطليموس ضد أبرخس.

جـ- الاتفاق مع أبرخس ضد بطليموس.

د- الاختلاف مع الاختلاف.

وتذكر المؤلفات السابقة. فالتأليف الجديد استئناف للتأليف القديم فيذكر المجسطى لبطليموس، وكتاب اللواحق وكتاب الاصول لاقليدس[2]. التأليف وحدة واحدة، داخل الحضارة اليونانية، تراكم علمى واحد. فاذا ما عرض ابن سينا للهيئة فانه يذكر مؤلفاتها التكوينية كعلم مدون[3].

---

(١) السابق ص ١٩١/١٨٦/١٨٤/١٥٦/٢٦٩/٢٢٠.

(٢) المجسطى (٧)، اللواحق، الأصول لإقليدس(١).

(٣) الشفاء، الهيئة ص ٤٣٨/٢٩.

ويذكر ابن سينا الأوائل والمتقدمين الرياضيين كلا منهما مرة واحدة مما يكشف عن الوعى العلمى التاريخى. فلا جديد دون قديم، ولا علم دون تعلم. ويضيف على رصد المتقدمين رصد أبرخس ورصد المتأخرين ورصده هو. فالتراكم العلمى جزء من العلم. لذلك يتكلم ابن سينا بضمير المتكلم الجمع دلالة على جماعة العلماء(١).

ولم يغير ابن سينا كثيرا من أسماء الأماكن اليونانية كما فعل ابن رشد بعد ذلك سقط الأمثلة اليونانية وواضعا مكانها أمثلة عربية . يدركها ابن سينا كما هى ولا يشرحها مثل بلاد بريطانيا الكبرى. وأحيانا يكرر ابن سينا أسماء الجزر التى يذكرها بطليموس مثل جزيرة رودس دون أن يغيرها الى أسماء عربية لاعادة قياس الرصد ودون أن يراجع إمالتها أويشرحها للقارئ العربى أو يرسم لها خريطة. ولا يعدل ابن سينا أسماء الأماكن والمناطق والقياسات بحسب المنطقة العربية. ويؤرخ بالتاريخ اليونانى دون تغييره كما فعل بطليموس(٢).

٤- **الوافد فى الالهيات.** وفى الالهيات لا يحضر الوافد حضوره فى المنطق أوالرياضى. فالالهيات هى خاصة الحضارة الاسلامية. وفى نفس الوقت لا يحضر الموروث. ولا تذكر الشواهد القرآن أو الحديث. ولا تؤخذ المادة من العلوم الاسلامية. بل تعتمد الالهيات على العقل الخالص إلا فيما ندر.

ففى الجزء الأول من الالهيات لا تظهر أسماء أعلام الوافد إلا نادرا. فلا تذكر إلا الأفلاطونية، وسقراط، وانسكاجوراس، وأقليدس(٣). فالمثل الأفلاطونية لها وجود فى الأذهان وفى الأعيان فى حين أن التصورات، الأجناس والأنواع أى الكليات الخمس لها وجود فى الأذهان فقط دون الأعيان. ويذكر سقراط كموضوع فى قضية "سقراط فيلسوف" لتعريف موضوع حادث كاسم مجرد وليس كمسمى. وذكر أوقليدس بالنسبة الى كتابه "كتاب أوقليدس" وليس الى شخصه كنموذج للبراهين الهندسية. وكل الحادثات لها مبدأ عام بيِّن بنفسه مثل كثير من الأمور الهندسية المبرهن عليها فى كتاب أوقليدس. فأمور العلم قد تجد براهينها فى علم آخر. ويذكر انسكاجوراس ونظريته فى الخليط لتفسير القديم أسوة بباقى النظريات التى تجعله الظلمة أو الهاوية أو اللامتناهى الذى لم يزل ساكنا ثم حرك. ولا يتكرر اسم علم مرتين، بل مرة واحدة، مجرد إشارة، مجرد ارتباط بالتاريخ حتى لا تبدو الالهيات بلا تاريخ معلقة فى الهواء(٤).

---

(١) السابق ص ٣٢٧/٤٦٣/٥٦٩/١٨٨-١٨٩/٢.
(٢) السابق ص ١٠٢-١٠٣/٨٥/٤٤١.
(٣) الأفلاطونية، سقراط، انسكاجوراس، اوقليدس(١).
(٤) الالهيات جـ١/٢٠٤/٢٤٦/٨/١٨٣.

وفى الجزء الثانى من الالهيات يأتى أفلاطون أولا ثم سقراط [1]. يذكر أفلاطون وسقراط فى نظرية المثل ورفضها فى المقالة السابعة فى الفصل الثانى. وصلة أفلاطون بسقراط صلة الشيخ بالمريد صلة إسلامية. كلاهما يقول بالمثل. فالانسانية معنى واحد يشترك فيه الأشخاص ولا يزول بزوالها. وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد بل المعنى المعقول المفارق. هذه المعقولات إن كانت أجزاء ذات تكثرت كأعراض وان كانت لواحق ذات فلا تكون واجب الوجود. وإن كانت أمورا مفارقة أصبحت صورا أفلاطونية. فلم يبق إلا أنها فى العقل وليست فى الخارج، وكأننا مع حجج الفقهاء ضد التصورات فى عالم الأعيان[2].

وفى الجزء الثانى من الالهيات، فى المقالات الخمس الأخيرة يظهر الوافد اليونانى بطريقة أوضح مع الموروث. فيذكر المعلم الأول، والتعليم الأول، ثم الفيثاغورية والفيثاغوريون ثم أفلاطون والصور الافلاطونية وبطليموس وفاضل المتقدمين والمجسطى[3]. فبينما لم يظهر المعلم الاول أو التعليم الأول فى الجزء الأول من الالهيات على الاطلاق فان المعلم الأول يظهر فى الجزء الثانى مع التعلم الأول دون أرسطو ومثل أفلاطون وسقراط وبطليموس وأوقليدس. فأرسطو هو الوحيد الذى تحول من الشخص الى الرمز، ومن الفرد الى المعيار، ومن العالم الى العلم. ويدافع ابن سينا عن الشكوك التى تقال على المعلم الأول ضد تشويهات المشائين وشكوكهم يونان ومسلمين وكما سيفعل ابن رشد فيما بعد. فمن الشكوك إن المعلم الأول لم يستوف القسمة فى كون الشىء من شىء آخر وترك من الأقسام ما كان استكمالا مع أن كلام المعلم الأول ليس فى الذى يكون لا محالة يتحرك بالفعل بل فى الذى لو لم يكن عائق لطبيعته. فابن سينا يصحح مكان معنى كلام المعلم الأول، ويضبط قصده كما هو الحال فى تحقيق المناط عند الأصوليين. كما يرد على الاعتراضات الموجهة الى المعلم الأول وهو ألا يكون هناك معنى غير البعدية، وأنه يتكلم فى مبادىء الجوهر مطلقا، وأعرض عن العنصر الذى هو فى قوام الجوهر. ويرفع ابن سينا التناقض بين حركة الفلك بالطبع أو بالنفس أو بالعشق. فجوهر الخير المعشوق واحد حتى ولو كان لكل كرة معشوقها ومحرك قريب يخصها على ما يرى المعلم الأول والمشاؤون من بعده. فان محرك الكل واحد. وإن حسن فهم عبارات المعلم الأول وتلخيصها حتى دون الغوص فيها ينتهى الى ما انتهى اليه ابن سينا. وهو ما انتهى اليه أيضا بعض الشراح مثل فاضل المتقدمين الاسكندر

---

(١) أفلاطون(٢) الأفلاطونية، سقراط(١).

(٢) الالهيات جـ٢/٣١١/٣٦٥.

(٣) المعلم الأول(٩)، التعليم الأول(١)، الفيثاغورين(٢)، الفيثاغورية(١)، أفلاطون، بطليموس(٢)، سقراط، الصور الأفلاطونية، فاضل المتقدمين، المجسطى(١).

هذه المرة (وليس جالينوس) من أن محرك السماء واحد وليس كثيرا. كما عبر عن ذلك فى رسالته التى فى مبادىء الكل. وهو أقرب تلاميذ المعلم من سواء السبيل بالرغم من أن على مذهب المعلم الأول يوجد قريبا من خمسين من المفارقات آخرها العقل الفعال. بل إن فاضل المتقدمين افترض مبدأ العناية بالأمور الفاسدة تحت فلك القمر بالاضافة الى أن حركات السماوات لا تكون إلا لذواتها لا لمعلولاتها ثم الجمع بينهما عن طريق التشبه بالخير المحض والحركة بالعشق. ثم يتحول ابن سينا من المعلم الأول الى التعليم الأول تحولا من الشخص الى الموضوع، ومن العالم الى العلم. فالعلم لا صاحب له ومحيلا الى باقى أعماله من أجل توضيح الشكوك التى أثارها الشراح حوله[1].

ويذكر الفيثاغوريون والفيثاغورية كفرقة وليس كشخص أى كتيار ومذهب وليس كفرد نظرا لقيام العرض ببناء الموضوع المستقل عن الشخص، وما الشخص إلا رمزا لأحد جوانبه. وكما يرفض ابن سينا نظرية المثل فانه يرفض أيضا النظرية الفيثاغورية وهى شبيهة بها ولكن على نحو رياضى. فالعدد يتألف من وحدة وجوهر. والوحدة لا تقوم وحدها والمحل جوهر. فيلزم التركيب والكثرة. وقد جعل الفيثاغوريون الوحدات غير المتجزئة مبادىء للمقادير وأن المقادير تتجزأ الى مالا نهاية. وهو نوع من القول بنظرية المثل الرياضية. ولكن أكثرهم يرون أن العدد التعليمى هو المبدأ ولكنه غير مفارق ومن ثم ينزل درجة عن نظرية المثل. ومنهم من يجوّز تركيب الصور الهندسية من الآحاد فيمتنع تصنيف المقادير اى أن المثل انما هى تجريد للمحسوسات على نحو استقرائى، تجريد الكليات من الجزئيات. ومنهم من لا يرى غضاضة فى جعل التعليميات مركبة من أعداد تنقسم الى مالا نهاية. ومنهم من يميز بين الصور العددية والصور الهندسية. وكلهم ضالون غالطون. ويعدد ابن سينا أسباب الخطأ والضلال فى خمسة أسباب. وقد أفاض ابن سينا فى نقد نظرية المثل ليس تعية للمعلم الأول بل لخطورتها على التوحيد. كما رفضها الفقهاء خاصة ابن تيمية لافتراضها وجود صور مفارقة متعددة ليس فقط فى الأذهان بل أيضا فى الأعيان. وقد وقع بطليموس أيضا فى نظرية المثل على نحو فلكى فى علم الهيئة. فقد كان العلم قبله يتصور أول المفارقات كرة الثوابت، وعند بطليموس كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة. والاشارة الى "المجسطى" أيضا فى نفس الموضوع ولكن على نحو طبيعى. ففى "المجسطى" توجد حركات وكرات سماوية كثيرة ومختلفة فى الجهة والسرعة والبطؤ. والاشارة الى الكتاب وليس الى الكاتب، الى التأليف وليس الى المؤلف تحولا من الشخص الى الموضوع[2]. ومازالت المصطلحات عند ابن سينا لم تستقر بعد كما هو الحال عند الكندى. إذ

---

(١) الالهيات جـ٢/٣٣٢-٣٣٣/٣٣٦/٣٣٩/٣٩٢-٣٩٣/٤٠١، النجاة ص ٢٦٦-٢٦٧/٢٧٣.

(٢) الالهيات جـ٢/٣١٢-٣١٤/٣٢١/٣٩٢-٣٩٣، النجاة ص ١٦٦/٢٦٦-٢٦٧.

يستعمل الأيس والليس بمعنى الوجود واللاوجود أو الوجود والعدم اسما الأيس، وفعلا أيس، ومصدرا تأييسا. ومازال لفظ الأسطقسات معربا ولم يتم نقله الى لفظ عربى[1].

وواضح أن كل الفلاسفة اليونان المذكورين موضوعون موضع النقد مثل أفلاطون وسقراط لقولهم بنظرية المثل، والفيثاغوريين لقولهم بنظرية الأعداد المفارقة وبطليموس لقوله بالكرات الثوابت خارج العالم فأين التبعية؟ بل إن ابن سينا يتمايز عنهم ويسمى فلسفتهم الحكمة المشائية وهم علماء المشائين أو الشراح. يتضح الجانب النقدى عند ابن سينا فى الداخل والخارج مثل نقده أحداث المتفلسفة الاسلاميين الذين شوشوا الفلسفة بعدم فهمهم غرض الأقدمين، ووقعوا فى تشبيه الأجسام بعضها ببعض، الأقل كمالا مع الأكثركمالا. ويرفض الثنائية اليونانية التى نشأت عبر التاريخ من أجل رد الاعتبار الى عالم الحس والواقع كما فعل الفقهاء خاصة ابن تيمية[2]. وللتخفيف من طابع التجريد يخاطب ابن سينا القارىء المفكر ويلجأ الى عاطفة التوحيد لديه لنصرته ضد نظرية المثل الفلسفية عند سقراط وأفلاطون أو الرياضية عند الفيثاغوريين.

وفى الجزء الثانى من الالهيات يذُكر الحكماء الأقدمون واليونانيون والأقدمون والقدماء وعلماء المشائية وقوم من أحداث المتفلسفة الاسلامية لنقدهم ومراجعتهم وليس لتبعيتهم[3]. فمذهب الحكماء الأقدمين فى المثل ومبادىء التعليميات. والسبب الداعى الى ذلك مرفوض. ويوضح ابن سينا الأسباب التى أدت إلى هذا الجهل. ويحلل نظرية المثل تاريخيا. فإن كل صناعة تنشأ نشأة فجة ثم تنضج شيئا فشيئا حتى تكتمل. لذلك كانت الفلسفة فى البداية خطيية ثم أصبحت جدلية ثم اكتملت فى البرهانية وهى أنواع الأقاويل الثلاثة عند ابن رشد. وهى ليست أنواعا فى الخطاب فحسب بل هى مراحل تاريخية من البداية الى الوسط الى النهاية، من الطفولة الى الصبا الى الرجولة كما هو الحال عند الفارابى فى تطور العلوم الفلسفية الى البرهان ذروة المنطق، ما قبله ممهد له، وما بعده انهيار منه[4]. كما نشأت الطبيعيات عند الجمهور قبل التعليميات والالهيات انتقالا من المحسوس إلى المعقول. وظن الناس أن القسمة توجب شيئين: حسى وعقلى، مادى ومفارق، زائل وأزلى. وجعلوا لكل موجود حسى وزائل صورة مفارقة عقلية أبدية. وجعلوا العلوم والبراهين تتجه نحو المعقولات الأزلية. هنا يشرح ابن سينا على نحو تاريخى نفسى نشأة نظرية المثل عن طريق التوهم والعادة. وقد يقع

---

(١) الالهيات جـ١/٢٦٦-٢٦٧/٤١٠-٤١٤/٤٠٩-٤١٤، النجاة ص ٢٢٣.

(٢) وهو ما فعله هيدجر فى الفلسفة الغربية المعاصرة.

(٣) علماء المشائية (٢)، الحكماء الأقدمون، اليونانيون، الأقدمون، القدماء، قوم من أحداث المتفلسفة الاسلامية (١).

(٤) لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٦.

البعض فى التيار العكسى. فيتشوق الأجسام المادية وليس المعقولات المفارقة نظرا لتشبه الأجسام الأقل كمالا بالأجسام الأكثركمالا كما فعل أحداث المتفلسفة الاسلاميين فى تشويش الفلسفة عندما لم يفهموا غرض الأقدمين. فمن هم هؤلاء؟ هل الفارابى ام الصوفية، وكلاهما مكونان للفلسفة الاشراقية عند ابن سينا؟ (١).

ويتعامل ابن سينا مع مذاهب عامة وكأنها بنيات عقلية وليست تيارات تاريخية. ويشير اليها بأصحاب الحقيقة، المذهب، المذهب الحق، الفرقة، القدماء، الفيلسوف المتقدم، الفلاسفة أو مجرد قوم دون تحقيق المناط لمعرفة من هم هؤلاء الأقوام والفرق وأصحاب المذاهب والقدماء والفلاسفة على وجه التحديد. فأصحاب الحقيقة لا يشتغلون بأمثال هذه الأشياء أى الالهيات البرهانية. ربما هم الصوفية الذين يدركونها عن طريق الذوق. أما مذهب الجزء الذى لا يتجزأ فهو مذهب المتكلمين. أما القوم والقوم الآخرون، الفرقة الأولى والفرقة الثانية فيمثلون آراء واتجاهات فى المعرفة. فالاضافة عند قوم تحدث فى النفس إذا عقلت الأشياء. وعند قوم آخرين تحدث الاضافة فى الأعيان. ولكل فريق حجج وحجج مضادة ضد الفريق الآخر. أما الفلاسفة فقد يعنى بهم مجموع الحكماء دون أحدهم على التفصيل كنوع أدبى أوتيار فلسفى. والمذهب الحق هو مذهب ابن سينا الذى يرث الوافد كله والموروث أيضا والذى على أساسه يثبت الدائرة. ويستعمل ابن سينا ايضا ألفاظ الحكماء الأقدمين، القدماء، عامة القدماء، الفيلسوف المتقدم. يظهر تعبير "الحكماء الأقدمين" مرة واحدة فى عنوان المقالة السابقة من الفصل الثانى. وتعبير القدماء مرة واحدة أيضا. ويعرفهم ابن سينا بأفكارهم، التقابل بين العدم والملكة، وهو التضاد الأول، ووضع الصورة تحت الملكة. أما عامة القدماء فهم جمهور القدماء الذين يقولون بتقدم القوة على الفعل لا فى الزمان وحده. البعض جعل وجود الهيولى قبل الصورة ثم البسها الفاعل الصورة بعد ذلك اما ابتداء من نفسه أو لداع ظنه بعض الشارحين وهو لا يعنيه ولا يقوى على الخوض فيه. ويتحدث ابن سينا عن "الشارعون". هل هم المتكلمون أصحاب الشريعة والفقهاء وباعثهم الدينى الذى يخرج عن إطار الالهيات العقلية أم هم المشرعون اليونان؟ أما الفيلسوف المتقدم فيبدو أنه رياضى يجعل السنة مكونة من ثلاثة وثلاثة أو ستة مرة واحدة(٢).

٥- الموروث. أ- التمايز بين الأنا والآخر: ويظهر الموروث فى الموسوعات الثلاث بداية بالتمايز بين الأنا والآخر وهو أساسا تمايز فى الزمان والعصر كما أنه تمايز فى الحضارة والثقافة. هذا الاحساس بالتمايز بين الأنا والآخر هو نفسه احساس بالتحول من النقل

---

(١) الالهيات جـ٢ /٣١٠-٣١١/٣٩٩/٤٠١، النجاة ص ٢٧١.

(٢) الالهيات جـ١ /١٢٣/١٤٦/١٤٨/١٥٦/١٧١/٣١٠-٣٣٣/١٢٨/١٨٢-١٨٣/١٢٢.

إلى الإبداع سواء اتفق ابن سينا مع المعلم الأول أو اختلف معه أو حاذاه. فليست المطابقة هى القضية. القضية هى إعادة التفكير فى مسار فكرى مستقل. ولا يحدد ابن سينا أحيانا من هو الآخر على وجه العموم ام على وجه الخصوص. يكتفى بالاشارة الى ظن بعضهم أو قوم أوبعض المموهين ويعلن خلافه معهم. ولا يتحدث ابن سينا عن أرسطو أو حتى عن المعلم الأول بل عن التعليم الأول انتقالا ثانيا من اللقب الى الموضوع بعد أن تم الانتقال سلفا من الشخص الى اللقب[1]. البداية بذكر التعليم الأول تجميعا دون تعقب الترتيب. والجمع أى النسق عمل إبداعى دون تكلف ترتيب جديد. فالانشغال بالمضمون أهم من الصورة، ويعتبر ابن سينا نفسه أقرب الى التعليم الأول من غيره وأقرب الى غرضه فى فهم المطلق. ويحذر من سوء الفهم. ومن ثم يكون اتهام ابن رشد لابن سينا بسوء تأويله لأرسطو هو نفسه اتهام ابن سينا لغيره من الشراح. وأحيانا يذكر قول المعلم الأول بدل التعليم الأول. وغالبا ما يدرس ابن سينا بنفسه الموضوع فيأتى متفقا مع التعليم الأول. ويولد القول أمثلة فى ذهن ابن سينا متفقة معه. ولا بأس فى ترتيب إبداعى جديد فى بعض الموضوعات التى يبدو ترتيبها غريبا ان لم يكن كلها[2]. ولكن الفطن تغنيه جودة الفهم عن الترتيب. والبليد لا ينقصه الترتيب الحسن الجديد[3]. ويتضح ذلك خاصة فى "الجدل" وفى "الشعر" وفى "منطق المشرقيين". ففى "الجدل" يشعر ابن سينا بالزمان والعصر واختلاف الأواخر عن الأوائل، والخلف عن السلف مع نقد الخلف المتجادلين والمشاغبين من أهل الزمان وكل زمان بصرف النظر عن المناط، هل هم المتقدمون وهم اليونان الذين كانوا أحرص على الحق منهم على المراءاة، وكانوا أمهر فى فن الصناعة أم هم المتأخرون المجادلون من أهل هذا الزمان، زمان ابن سينا، المتكلمون الذين لا يهمهم إلا الغلبة؟ التعيين والتخصيص يجعل القانون خاصاً، فى حين أن التعميم والشمول يجعله قانونا للبشر جميعا. يرتبط الأوائل بالحق كما يرتبط الأواخر بالسلطان. يقبل الأوائل المقدمات والنتائج فى حين يقبل الأواخر المقدمات دون

---

(١) وذلك مثل التحول التدريجى من الشخص الى اللقب الى الوهية السيد المسيح فى العقائد المسيحية الأولى. أنظر دراستنا "ظاهريات التفسير" (بالفرنسية) ص ٤٢٨-٥٠٨.

(٢) أنا سنبتدىء فى هذه المقالة بذكر المواضع سالكين فيه سبيل التعليم الأول. فان ما أثبت فى التعليم الأول اثبت على سبيل جمع من غير أن يتعقب مرة أخرى للترتيب فان جميع ذلك عجيب عظيم. والشغل به ربما صرف عن معاودة التكلف لما هو عائد يحسب الرتبة دون الضرورة. فلو شاء أن يرتب ما هو مواضع الاثبات والنفى المطلقين على حدة ويميزه عن الذى يخص العرض من حيث له الوجود العرضى لم يكن بما يتكلفه من ذلك بأسماء. وكذلك ان كان من المواضع شىء بينه وبين لفقه موضع كأنه غريب بينهما فلمتكلف أن يتكلف تغيير الحال فيه. "الشفاء" ، الجدل ص ١٠٣.

(٣) الشفاء، البرهان ص ١٨١/٢٨، الجدل ص ١٠٣/١١٢/٣٦/١٨٠/٣٧/٣٤/٢٠/١٤ القياس، ص ٨٩-٩٠/ ٢٠١/٢١٠-٢١١، النجاة ص ٢١٣.

النتائج ومن ثم فهم لا يعرفون أصول القياس. ولفظ "الأوائل" له معنيان، أوائل العقل وأوائل التاريخ. وكلاهما أوائل. قد يقترب ذلك من تصور المتكلمين لانهيار للتاريخ وتناقص الفضل، جيلا وراء جيل، وأن السلف خير من الخلف ﴿ فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات﴾، وأن خير القرون قرن النبى، وأن الخلافة ثلاثون سنة تتحول بعدها الى ملك عضود. فهل الأقوال تختلف من زمان الى زمان، وطرق السؤال والجواب تختلف من عصر الى عصر؟ فالجدل مرتبط بالثقافات. وأساليبها فى الاقناع به قدر كبير من الخصوصية على عكس منطق البرهان[١].

ويعبر كتاب "الشعر" عن نفس المعنى. فقد ذكره المعلم الأول مرتين. الأولى زمان المعلم الأول، احساسا بالعصر والتاريخ والزمان، الأوائل والأواخر، المتقدمون والمتأخرون، ابرازا للأجيال وتراكم الخبرات، والقراءات المستمرة عبر العصور. فالمعلم الأول فى الزمان والتاريخ. لقد تغير الشعر فى التاريخ بالرغم من أن المعلم جعل الشعر أقل درجة فى المعرفة من التاريخ. فهناك أشعار المتقدمين فى الهجاء. أما المتأخرون فلم يكن يعملون بالحقيقة طراغوديا. وكان القدماء أقدر من المتأخرين على اللحن والوزن. وكان المتأخرون على اجادة الوزن واللحن أقدر منهم على حسن التخييل بنوعى الخرافة. كان الأولون يقررون الاعتقادات فى النفوس بالتخييل الشعرى. وكان الأولون القدماء يستهينون فى الخرافات حتى يتوصوا الى الغرض. أما المحدثون فقد مهروا فيه. كان القدماء يذمون ذلك ويشبهون الشاعر المفتقر اليه والقائل به بأبى ززة (القرء) ويعنى خلط القول بالأغانى والحركات[٢].

ويقر ابن سينا بأن كتاب الشعر تلخيص للقدر الذى وجد فى البلاد إحساسا منه بنقص الكتاب. ويعنى التلخيص هنا الاختصار كما ورد فى باقى كتب الشفاء. وبعض ما به مازال صالحا. وكل شىء فيه ليس مقبولا. فقد تغير الزمن وقدم العهد، ولم يعد تحليل الشعر القديم مواكبا لمتطلبات العصر. لا يوجد شىء اذن اسمه أثر اليونان فى غيرهم من الثقافات والشعوب بل يوجد مسار حضارى واحد لحضارة بشرية واحدة متعددة الثقافات، ومتتالية المراحل. لذلك يجتهد ابن سينا فى علم الشعر المطلق، علم الشعر العام، الشعر ذاته لا يونانيا ولا عربيا. فالابداع فى علم الشعر الخاص طبقا للزمان والعادة على نحو تحصيلى وتفصيلى. ويقتصر ابن سينا فى كتاب الشعر على درجة الانتفاع به فى العلوم أى فى مجموعة المنطق. كان ابن سينا إذن يريد الإبداع فى بنية الشعر ولكنه كان مثقلا بالمعلومات حتى تاريخ الشعر،

---

(١) الشفاء، الجدل ص ٢٦-٢٧/٩٤.

(٢) الشفاء، الشعر ص ٤٧-٤٨/٣٩/٦٠.

يعلن عن الهدف فى النهاية. فالنقل وسيلة والإبداع غاية. ترك ابن سينا المجال مفتوحا لغيره من الأجيال اللاحقة للإبداع فى علم الشعراء المطلق[1]. فهل تحققت النبوءة؟

والحقيقة أن ابن سينا يكمل الموضوع ويطوره. فقد بقى منه شطر صالح والآخر غير ذلك بعد التمثل والاحتواء. وإصدار حكم قيمة يدل على قدرة على النقد والتطوير. ويؤسس علم الشعر المطلق أى العلم العام انتقالا من الخاص اليونانى إلى النظرية العامة التى يمكن تطبيقها على الشعر العربى وغيره من أشعار الشعوب والأمم الأخرى. ويطبقه على الشعر العربى الحالى بسبب عادة الزمان ونقل النص اليونانى من الثقافة اليونانية الى الثقافة العربية، ومن روح العصر القديم الى روح العصر الحديث، وإعادة إنتاج كتاب الشعر مع مزيد من التفصيل. والغاية استقصاء الثقافات وإحصائها من أجل الانتفاع بها. وكلها علوم لأن الغاية تأسيس العلم. ويذكر المعلم الأول على الاطلاق دون تشخيص له باسم أرسطو، مجرد اللقب دون الشخص. ويشير الى البيئة الجديدة التى يتم التلخيص فيها فى هذه البلاد وظهور التلخيص فى ثقافة وأقليم مختلفين تأسيسا للثقافة الوطنية. فالنقل مقدمة للإبداع، وليس غاية فى ذاته، والاجتهاد مفتوح لكل الشعوب أسوة بروح الحضارة الاسلامية فى الاجتهاد ورفض التقليد.

انتقل ابن سينا من الآخر إلى الأنا، من المحاكاة الى التخييل، من أرسطو الى عبد القاهر الجرجانى. ليس ذلك سوء فهم للمحاكاة بل نقلها من بيئة حضارية الى بيئة أخرى. لم تعد المحاكاة موضوعا مستمرا بل أصبحت موضوعا منقطعا واستأنفه التخييل باستفاضة انتقالا من الشرح الى التأليف، ومن النقل الى الإبداع. فالشعر ليس منطق برهانيا يعتمد على الدليل بل هو منطق ايحائى يعتمد على التخييل. ويجتمع عند ابن سينا التخييل مع التصديق. الشعر جزء من المنطق. والناس أطوع للتخييل منهم الى التصديق. منطق التأثير للجماعة كما هو الحال فى التصوير الفنى والفن القصصى فى القرآن، والمنطق الصورى للخاصة. الخطابة للتصديق والشعر للتخييل. وسواء كان التخييل تصديقا نفسيا أم عقليا فكلاهما صحيح. فالتصديق مطابقة ليس بالضرورة مع الواقع بل قد تكون مع النفس. قام الشعر اليونانى على المحاكاة لأنه يقوم على الأفاعيل والأحوال فى حين يقوم الشعر العربى على التخييل. وليس التخييل كالمحاكاة جزءا من الجمال بل هو كالاستدلال الشعرى. والمحاكاة والتخييل عند ابن

---

(١) "هذا هو تلخيص القدر الذى وجد فى هذه البلاد من كتاب الشعر للمعلم الأول. وقد بقى منه شطر صالح. ولا يبعد أن نجتهد نحن فنبتدع فى علم الشعر المطلق. وفى علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان كلاما شديد التحصيل والتفصيل. وأما هاهنا فلنقتصر على هذا المبلغ. فان وكد غرضنا الاستقصاء فيما ينتفع به فى العلوم، والله أعلم وأحكم، الشفاء، الشعر ص ٧٥.

سينا مثل التمثيل والاستعارة عند اللغويين. لذلك جمع ابن سينا بين الوافد والموروث، وقرأ الوافد من خلال الموروث[١].

وإذا كانت فكرة المحاكاة فكرة رئيسية عند أرسطو فانها فقط كانت المهماز، الدافع والمثير والمنبه للعارض كي يحتويها فى مفهوم التخييل. وهو مفهوم رئيسى فى الفلسفة لتفسير النبوة، ظل مستمرا عند الحكماء وعلماء البلاغة القدماء حتى المفسرين المحدثين[٢]. وشتان ما بين الاثنين. المحاكاة تقليد للطبيعة بينما التخييل تعبير عما فى النفس. المحاكاة تقليد، والتخييل إبداع. لذلك لا يمكن أن يكون التخييل محاكاة وان كان محتويا لها. المحاكاة تفسير للفن والتخييل تفسير للواقع الاجتماعى. هدف المحاكاة الصنعة، وهدف التخييل التأثير فى النفس من أجل التغير الاجتماعى. مقياس الصدق فى المحاكاة التطابق مع الطبيعة، وفى التخييل الصدق مع النفس. لم يضع ابن سينا التخييل فى مواجهة المحاكاة دليلا على تردده بين الحاجة الى اثبات الطبيعة الخيالية غير المنطقية للشعر وبين الرغبة فى الحاقه بالمنطق بل لأنه ينقل النص الأرسطى ويقرؤه ويعيد انتاجه من بيئة ثقافية إلى بيئة ثقافية أخرى[٣].

لم يرد لفظ "التخييل" فى ترجمة متى. ويستعمله ابن سينا بدلا من لفظ المحاكاة مبررا ذلك بأن الكلام المخيل موجه الى مخاطبة الغير مثل الجدل عندما يريد اقناع الغير اعتمادا على مقدمات مقبولة عند العلماء والخطابة اعتمادا على مقدمات مقبولة عند الجمهور، والشعر اعتمادا على ايقاع المعانى فى نفوس السامعين. فالتخييل الشعرى مثل التصديق الجدلى الخطابى. واذا خاطب الجدل والخطابة الفكر فان الشعر يخاطب الانفصال نظرا لارتباط الشعر بالنفس. ليست المحاكاة عند ابن سينا تقليدا بل تصويرا للمعانى المتخيلة[٤]. والتخييل أمر خارج عن التصديق المنطقى، مطابقة الفكر لنفسه أو التصديق العلمى، مطابقة الفكر للواقع حيث أن التخييل احداث انفصال فى النفس. الأول تطابق مع العقل أو مع الواقع، والثانى تطابق مع النفس. الأول تعريف الحقيقة الرياضية أو العلمية والثانى تعريفها الفلسفى. الأول تعريفها الموضوعى والثانى تعريفها الذاتى[٥].فى التخييل صدق وكذب، صدق إذا حدث تأثير فى النفس وكذب إذا لم يحدث. ويمكن حصر تخييلات الخطابة دون الشعر. فالخطيب ملزم بالتصديقات المظنونة والمقبولة عند الجمهور. أما الشاعر فله أن يبتدع ما يشاء ليحدث

---

(١) كتاب الشعر ص ٢٢/١٩٨-٢٠٠.

(٢) مثل سيد قطب "التصوير الفنى فى القرآن" محمد أحمد خلف الله "الفن القصصى فى القرآن الكريم".

(٣) كتاب الشعر ص ٢٠-٢١.

(٤) السابق ص ٢١٠-٢١٤.

(٥) وبلغة المعاصرين التعريف الأول عند ارسطو، والثانى عند هيدجر.

فى النفس الانفصال المطلوب. بل ان الابتداع هو ما يُطلب منه ليحدث هذا الانفعال واذا كان الإبداع فى الشعر فكيف تكون الفلسفة نقلا؟ ان تقريب ابن سينا بين التصديق والتخييل ليس ابتعادا عن أرسطو لأن أرسطو ليس مقياساً، والنقل ليس معياراً للإبداع بل اقترابا من الموروث[١]. وقد اخرج ابن سينا الأمثال والخرافات مثل "كليلة ودمنة" من الشعر. فليس غرضها التخييل بل إفادة الأراء والتحدث عن اشياء ليس لها وجود بعكس الشعر الذى يقوم على التخييل والإبداع والحديث عن اشياء موجودة. والقصص الشعرى "تخييل الأزمنة وماذا يعرض فيها، وما يكون حال السالف منها بالقياس الى الغابر، وكيف تنتقل فيها الدول، تدرس أمور وتحيا أمور"[٢]. وهذا هو القصص القرآنى تعبيرا عن الموروث فى أصله الأول. ليس التقابل بين التاريخ والشعر على ما يفعل أرسطو بل بين الخرافة والشعر. ليست الخرافة شعرا نظرا لالتصاق الشعر العربى بالواقع وترفعه عن شطحات الخيال وخلوه خلوا تاما من جانب الاسطورة.

لم تكن فكرة المحاكاة مركزية فى كتاب الشعر، ولا تنتظم الكتاب كله فى حين أن التخييل مركزى فى عرض ابن سينا والبلاغيين العرب. وربما يكون الفارابى أول من استخدمها. ثم استعملها ابن سينا لتفسير المحاكاة التى وردت فى ترجمة متى. هذه هى عملية التشكل الكاذب بالنسبة للآخر وليس بالنسبة للأنا، ترك لفظ ووضع لفظ جديد أكثرشمولا واتساعا لاحتوائه. وقد تم توسيع المفهوم بحيث تشعب فى فلسفة أرسطو كلها، المنطق وعلم النفس والميتافيزيقا. ففى المنطق، المقدمات عند أرسطو يقينية (برهانية) أو ذائعة (جدلية) أوممكنة (خطابية). ثم زاد الشراح الشعر مكونا من مقدمات مخيلة. ومن ثم تكتمل نظرية العقل بضم الشعر الى المنطق. وبالنسبة لعلم النفس لاحظ الشراح أن الشعر لا يخاطب المخيلة فينبه صور المحسوسات المختزنة فيها. ولما كانت المحسوسات وثيقة الصلة بالانفعالات فان الشعر شديد التحريك لها. وقد لا يحتاج الشراح الى أرسطو لمعرفة مواجهة المخيلة للاحساس. أما بالنسبة الى الفلسفة الأولى فالتمثيل هو العلة الصورية للشعر، والمعانى والأفكار علته المادية. ومن ثم تعاد قراءة فلسفة أرسطو كلها من خلال التخييل، والتخييل نفسه قراءة للمحاكاة [٣].

---

(١) خطة الباحث الاستشراقى فى جعله أرسطو هو المركز وابن سينا المحيط.

(٢) كتاب الشعر ص ٢٠-٢١.

(٣) زاد البلغاء العرب فى تحليل التخييل. وأصبح للتخييل ثلاثة معانى عند عبد القاهر. الأول معنى منطقى كلامى، التخييل فى مقابل الحقيقة والتصديق. والثانى معنى فنى شبيه بالمحاكاة. والثالث معنى بيانى تحت أثر ابن سينا وتقسيمه الى تشبيه واستعارة ومركب منهما. ثم توسع حازم القرطاجنى فى التخييل أكثرمن أرسطو. إذ لم يبحث أرسطو إلا صورة واحدة للمحاكاة الشعرية وهى المأساة اليونانية. أما حازم فقد طبقها على ألوان –

لم تكن معرفة الشراح للشعر اليونانى توجها إلى الخارج فحسب بل كان أيضا الى الداخل ومعرفة الشعر من البلاغيين العرب. وقد استخدم ابن سينا بعض مصطلحات البلاغيين العرب وبحوثهم فى العبارة. فقد تحدث البلاغيون العرب عن التشبيه والاستعارة والمجاز المطابقة والتجنيس والمقابلة حصرها أبو هلال العسكرى (٣٩٥ هـ) فى خمسة وثلاثين نوعا. هذا هو الإبداع المستقل الذى اتصل به ابن سينا والذى استمد منه مادة جديدة لاحتواء المادة الوافدة. فقد استطاع الموروث تمثل الوافد فى العرض. وقد يسمى المجاز النقل، والاستعارة المتغير ليس أثرا من متى بل لاحتواء ألفاظ النقل داخل ألفاظ الإبداع. واذا استعمل لفظ المطابقة على غير ما استعمله البلاغيون فلأنه يشق طريقه بين الوافد والموروث. وتلك هى عملية التحول من النقل إلى الإبداع.

ولقد أدخل المسلمون منطق الظن مع منطق اليقين فى علم المنطق العام أى قوانين الفكر وقواعد الكلام. ادخل الفلاسفة المسلمون مثل ابن سينا وابن رشد الشعر فى المنطق. ونظرا لأن الشعر يرمى الى تسليم السامع بما يقوله القائل فقد ألحق بالجدل والخطابة. وهنا يحدث التمايز بين الأنا والآخر، الشعر جزء من نظرية أعم فى المنطق عند الأنا وإخراج الشعر من المنطق والمنطق من الشعر عند الآخر. وقد اعتبر البلاغيون الشعر نوعا من الاستدلال ادخالا للجزء فى الكل، والظن فى اليقين، باعتبار كل ذلك نظرية فى العقل. فكل تشبيه أو استعارة أو كناية قياس منطقى حذف منه الحد الأوسط والنتيجة[1]. ويرد ابن سينا الحيل الشعرية الى النسب بين الأجزاء مما يدل على غلبة التصور العقلى الرياضى كما هو الحال فى المنطق.

وينقل ابن سينا كتاب الشعر من بيئته اليونانية الى بيئته العربية. فهو مزدوج الثقافة. الثقافة اليونانية علوم وسائل، والثقافة العربية علوم غايات. لا عجب اذن أن يعرف ابن سينا أوزان الشعر اليونانى وفنونه من قراءاته العامة كمثقف مزدوج الثقافة وأن يتحدث عن أصناف الأشعار اليونانية وأغراضها وأوزانها، لكل غرض وزنه. ولا يحتفظ ابن سينا بالصورة العامة لكتاب أرسطو تقليدا بل لأنه عرضه على العقل فقبله وعلى بنية الموضوع فتطابق. ومع ذلك يحتفظ بالجو اليونانى لكتاب الشعر خاصة المصطلحات دون إسراف فى المقارنات بين النوعين من الشعر، اليونانى والعربى. استخدم ابن سينا الكلمتين المعربتين

= كثيرة من الفن القولى، مثل المحسوسات مما لم يوجد مثاله فى الشعر اليونانى، والحكم الشعرية والقصص. ولم يحاول تطبيق المحاكاة على الشعر العربى بعد أن تم احتواؤها بالتخييل. ولو وجد أرسطو فى شعر اليونانيين مثل ما فى أشعار العرب لزاد فيما وضعه من القوانين الشعرية. كتاب الشعر ص ٢٦٣/٣٤٧-٢٦٥.

(١) كتاب الشعر ص ٢/٢٥٦/٢٣٧.

طراغوذيا وقوموذيا بدلا من المديح والهجاء فى الترجمة عودا الى التعريب بعد استقرار الترجمة حرصا على الأصل. ولا يستشهد بالشعر العربى إلا فى الفصل التمهيدى أى الاعلان عن الخصوصية العربية والبيئة الثقافية الجديدة بعد حذف كل الأمثلة اليونانية التى لا يعرفها القارىء العربى(١).

وعندما ينقل ابن سينا كتاب الشعر من البيئة الثقافية اليونانية الى البيئة الثقافية العربية فإنه يكتشف خصائص كل شعر وخصوصيته ويوازن بينهما. ويشرح معانى التخييل والخرافة والاستدلال والاشتمال وموافقة اللحن لغرض المتكلم تاركا الخصوصية اليونانية وواضعا الخصوصية العربية محلها. ويذكر تعريف الشعر بوجه عام دون ذكر لليونان وكأن تعريف الشعر اليونانى قد أطلق وأصبح فى الثقافة العامة هو مفهوم الشعر. ويقارنه بمفهوم الشعر عند العرب فى ثقافة خاصة. يتحدث عن الشعر اليونانى ويطابق بينه وبين الشعر العربى. فكان لليونانيين عادات فى كل نوع. كما أن للعرب عادة ذكر الديار والغزل والفيافى. هنا يبدو العرب إطارا مرجعيا لفهم اليونان. وتعكس خصوصية العرب خصوصية اليونان وتحيلها إليها فى مرآة مزدوجة، اليونان فى مرآة العرب، والعرب فى مرآة اليونان. كما يستشهد بالشعر العربى لشرح النظرية الشعرية، ويتم توضيح النظرية اليونانية بالمثل العربى تقديرا لعلوم الآخر، واستعمال علوم الأنا كعلوم وسائل وعلوم الآخر كعلوم غايات استعمالا مؤقتا يتم بعدها استعمال علوم الآخر كوسائل وعلوم الأنا كغايات استعمالا دائما(٢). والتمايز بين خصائص الشعر العربى والشعر اليونانى أحد مظاهر النقل الحضارى، خصوصية الذات تؤدى الى التمايز مع الآخر، وخصوصية الآخر تؤدى إلى التمايز مع الذات.

ويبدأ التمايز بوصف شعر الآخر على ما هو عليه، رؤية موضوعية له من خلال مرآة الذات ثم وصف شعر الأنا فى مرآة الآخر. وفى حالة التماثل وتطابق الموضوع يكون التماثل بين الأنا والآخر، بين ابن سينا وأرسطو، بين شعر العرب وشعر اليونان مثل الحديث عن نشأة الشعر ورده الى سببين فى طبائع الناس، الالتذاذ بالمحاكاة، وحب الالحان والانغام. واللجوء إلى الطبيعة الانسانية مرآة الأنا وتصورها للفطرة(٣). وفى حالة التمايز يكون موضوع الشعر اليونانى محاكاة للأفعال والأحوال فى حين أن موضوع الشعر العربى محاكاة للذوات أى

---

(١) السابق ص ٢٠٨-٢٠٩/١٩٨-١٩٩.

(٢) السابق ص ١٩٧-١٩٩.

(٣) كان يمكن إضافة طبيعة المعارك والنضال والايقاع الشعرى واللحنى فى المبارزة والترويح عن النفس. فالشعر مرتبط بالثورة وتعبير عن فورة الحياة كما هو الحال عند اقبال. ولكن ابن سينا ارستقراطى عقلى، ليس لديه وعى كاف بالتاريخ وبالوجود فى العالم وبالالتزام الاجتماعى والسياسى.

الجواهر. الشعر اليونانى ذاتى، والشعر العربى موضوعى. غاية الشعر اليونانى الحث أو الردع بالقول على فعل مرة شعرا ومرة خطابة فى حين أن غاية الشعر العربى التأثير فى النفس والعجب بالتشبيه[1]. ومن مظاهر التمايز الحكم الأخلاقى بالتحسين أو التقبيح، بالمدح أو الذم. فكل فعل إما قبيح أو جميل. ولما كان الشعر اليونانى يقوم على محاكاة الأفعال والأحوال انتقل بعض الشعراء الى محاكاتها للتشبيه الصرف لا لتحسين أو تقبيح بل للمطابقة فقط. فى حين يقوم الشعر العربى على التحسين والتقبيح. وهما مقولتان أصوليتان عند المعتزلة. وربط الشعر بالأخلاق موقف قرآنى. وبينما اتجه الشعر اليونانى إلى الأسطورة والقصة والدراما لم يعرف الشعر العربى الملحمة والدراما واقتصر على التعبير المباشر عن العواطف والأخيلة. كما أن توجه الشعر اليونانى نحو الأغراض المدنية والسياسية وغيرها جعلته يتوجه نحو الأفعال، الحث على فعل أو الردع عن فعل. أما الشعر العربى فأكثر محاكاته للذوات، التشبه بالشىء ليوقع فى النفس العجب بصورة الشىء المحاكى.

والسؤال الآن: هل هذه المقابلة صحيحة بين محاكاة الأفعال والأحوال فى الشعر اليونانى ومحاكاة الذوات فى الشعر العربى؟ وماذا عن الجانب الجوهرى فى الفكر اليونانى والجانب الفعلى العملى فى الفكر الاسلامى؟ وأيهما أفضل للشعر محاكاة الذوات والجواهر الثابتة أم محاكاة الأفعال والأحوال المتغيرة؟ هل العلاقة بين الفكر اليونانى والفكر الاسلامى علاقة الذات بالموضوع، والنسبى بالمطلق، والجزئى بالكلى؟ وهل حاكى القرآن كنموذج للشعر العربى ومعبر عن جمالياته الذوات والجواهر دون الأفعال والأحوال؟ وهل فعل ذلك الشعراء العرب؟ هل يمكن إطلاق هذا الحكم على كل الشعر العربى بكل اتجاهاته ومذاهبه؟ وماذا عن حكم ابن رشد بأن أهم سمات الشعر العربى الوصف الواقعى الجزئى الدقيق، روح الواقع التجريبى الذى ظهر فى التعليل فى علم أصول الفقه؟ أى الحكمين أصدق؟

---

(١) "والشعر اليونانى انما كان يقصد فيه أكثرالأمر محاكاة الأفعال والأحوال لاغير. أما الذوات فلم يكونوا يشتغلون بها أصلا كاشتغال العرب. فان العرب كانت تقول الشعر لوجهين: كانت تشبه كل شىء لتعجب بحسب التشبيه. وأما اليونانيون فكانوا يقصدون أن يحثوا بالقول على فعل أو يردعوا بالقول عن فعل. وتارة كانوا يفعلون ذلك على سبيل الخطابة وتارة على سبيل الشعر. فذلك كانت المحاكاة الشعرية عندهم مقصورة على الأفاعيل والأحوال وعلى الذوات من حيث لها تلك الأفاعيل والأحوال. وكل فعل اما قبيح وأما جميل. ولما اعتادوا محاكاة الأفعال انتقل بعضهم إلى محاكاتها للتشبيه الصرف لتحسين وتقبيح. فكل تشبيه ومحاكاة كان معدا عندهم نحو التقبيح أو التحسين وبالجملة المدح أو الذم.... وقد كان من الشعراء اليونانيين من يقصد التشبيه للفعل وأن لم يخيل منه قبيحا وحسنا بل المطابقة فقط. فظاهر أن فصول التشبيه هذه الثلاثة التحسين والتقبيح والمطابقة، الشعر ص ٣٤-٣٥.

وفى "**منطق المشرقيين**" يظهر التمايز بين الأنا والآخر فى صورة التمايز بين الشرق والغرب، بين المشرقيين و"المغربيين". لم يخترع ابن سينا لفظا للمقابلة غير اليونانيين[١]. وقد لفظ "المشرق" عند ابن سينا وابن طفيل لوصف الحكمة فى "الحكمة والمشرقية"، والمنطق فى "منطق المشرقيين". وقد ظهر لفظ مشابه مشتق من الشرق فى "حكمة الاشراق" للسهروردى والفلسفة الاشراقية لابن سينا ذاته. كان لدى ابن سينا إحساس بالعصر والزمان والعلم باعتباره من عوائد الزمان وأعراف الناس. وتختلف الأسماء والمسميات واحدة مثل النطق الذى قد تكون له أسماء آخرى. ولكن ابن سينا آثر الاسم الشائع. فمنطق المشرقيين ليس فى المنطق بل فى حكمة المشرقيين. آثر استعمال اللفظ الشائع للحكمة وهو المنطق طبقا لمنطق التشكل الكاذب، التعبير عن مضمون الموروث بلغة الوافد[٢].

ومقدمة منطق المشرقيين أهم ما فى الكتاب لأنها تعطى السياق الحضارى وتكشف عن الدافع على التمايز بين الأنا والآخر، المشرقيين واليونانيين. كتب "منطق الشرقيين" للخاصة وكذلك "اللواحق" فى مقابل "الشفاء" للعامة. الأول إبداع والثانى نقل. الأول مختصر والثانى موسع. فسمة الإبداع التركيز، وسمة المعلومات الاسهاب، مثل تقابل الخاصة والعامة. كما تكشف أن التأليف أزمة نفسية، هما وجوديا وليس مجرد تجميع علم منقول[٣]. وهو هم اختلاف الناس بين اليونانيين أصحاب الأصول وتابعى المشائين المتعصبين الذين امتلكوا الحقيقة كلها. يحاول ابن سينا حله بعقل وموضوعية بعيدا عن الهوى والعصبية، والعقل دون العادة والألف، بصرف النظر عن الاختلاف والاتفاق مع اليونانيين ومن تعلم كتبهم عن غفلة وقلة فهم، تبعية ونقلا. كتب من قبل "الشفاء" للعامة المتفلسفة المشغوفين بالمشائية الظانين أن الله لم يهد إلا سواهم. فالموسوعة مكتوبة لاحتواء الوافد وتجاوزه ومنع تقليد المشائين. وهذا لا يعنى إنكار قيمة الأوائل، وقيمة أفضل السلف فيما تنبه عنه وتجاوز به أساتذته وفى تمييزه أقسام العلوم وترتيبها وفى إدراكه الحق فى كثير من الأشياء، وفى تفطنه لأصول العلوم الصحيحة السرية وكأن المعلم الأول شيعيا إسماعيليا يبطن غير ما يظهر، ويعلن غير ما يخفى، صاحب لغتين، لغة للخاصة ولغة للعامة. كما أنه بين لأهل بلاده علوم السلف. كان ابن سينا يشير إلى دور أرسطو مؤرخا يخاطب أهل بلاده فى تصور قومى للعلم. وهو أقصى ما يستطيع إنسان أن يفعله، تمييز المخلوط، وتهذيب الفاسد. لذلك كان من واجبات خلفائه بناء مذهبه وتفريع مبادئه وهو مالا يمكن الفراغ منه فى حدود قصر العمر سواء فى عرض ما أحسن فيه والتعصب له أو إكمال ما قصر منه وإكماله. ولقد قام ابن سينا بذلك فى أول حياته.

---

(١) اليونانيون (٣)، المشاؤون (٢)، المشرقيون، الحنابلة (١).

(٢) منطق المشرقيين ص ٥.

(٣) وذلك مثل تأليف أوغسطين والغزالى وكيركجارد ونيتشه.

ليس اليونان وحدهم مصدر العلم بل قد يأتى العلم من غيرهم. فاذا أمكن رد علوم اليونان التى اشتغل بها ابن سينا فى حداثته الى المنطق. فلا يستبعد أن يكون عند المشرقيين اسم غيره لنفس المضمون. وهو ما حاول ابن سينا إخراجه فى "منطق المشرقيين". النية صادقة نية التمايز بين الأنا والآخر. والتحقق صعب. فمضمون المنطق هو نفسه وان اختلف الاسم والمصدر، هذا لليونانيين وذلك للمشرقيين دليلا على وحدة العقل البشرى بالرغم من تعدد الحضارات، فاتفق ما اتفق، واختلف ما اختلف، حق ما حق، وزاف ما زاف. فالاتفاق حق والاختلاف زيف[1].

أراد ابن سينا الاعلان عن الحق دون تعصب، يبحث كخبير للمساعدة، يراجع نفسه، ويعود على ما بدأ، يصحح نفسه بنفسه حتى يصل الى صواب الرأى ووضوح الرؤية ويقين العقائد. فالوافد والموروث يتفاعلان في نفسه. هناك اذن مرحلتان فى حياة ابن سينا، مرحلة الاعجاب بالمشائين، ثقافة العامة والتى كتب لها الموسوعات الثلاث لاكمال الوافد وضبطه. والثانية مرحلة "منطق المشرقيين" و"اللواحق" للتمايز مع الآخر، واستدراكا على الموقف الأول. الأولى النقل والثانية الإبداع. وحياة ابن سينا انتقال من الأولى الى الثانية. "منطق المشرقيين" خلاصة علم ابن سينا فى الأغراض الكبرى والغايات القصوى، المعلم الحق الذى استنبطه بعد طول نظر وتفكير وروية. به جودة الحدس، والحوار مع الخصوم، والتعصب للحق، والاتفاق مع الجماعة دون الطائفة.

ويثور ابن سينا على المشائين الذين حولوا أرسطو الى صنم يعبدوه، ومؤسسة وكنيسة وتراث يقلدوه. ومن ثم تكون حركة ابن سينا حركة أصولية، العودة الى الأصول الارسطية ضد الفروع المشائية مثل حركة ابن رشد. ومع ذلك ، ونظرا لاعتزاز المشائين بعلوم اليونان انحاز ابن سينا اليهم. فهم أولى بالتعصب من غيرهم. وأكمل ما بدأوه وقصروا فيه. حقق مقاصدهم، وأخفى ما تخبطوا فيه وجعل لهم مخرجا منه. ولا يجاهر بمخالفة إلا ما لا صبر له عليه. وقد كره أن يقف الجهال على مخالفة المشهور عندهم بحيث لا يشكون فيه. وبعض العلم دقيق تعمى الأبصار عن رؤيته مثل حنابلة الحديث فى عصره الذين يرون كل تعمق فى النظر بدعة وضلالة، وكل ضلالة فى النار. شرح لهم ابن سينا المقصود، ونفعهم به بعد أن كانوا نافرين. ويستعمل ابن سينا صورا قرآنية مثل الخشب المسندة.ومصطلحات فقهية مثل "البدعة" و"الضلالة" حتى يحسن مخاطبة الجمهور بثقافة الجمهور.

---

(١) منطق المشرقيين ص ٣-٤.

ب- اللغة والبيئة العربية ويظهر الموروث أيضا فى اللغة العربية وخصائصها ومقارنتها باللغات اليونانية والفارسية وفى البيئة الثقافية العربية، الأمثال العربية والشعر العربى، وفى التاريخ المحلى والجغرافيا المحلية وفى ثقافات الشرق عامة والهند خاصة.

وبالرغم من أن ابن سينا أعجمى الأصل إلا أنه عربى اللسان[1]. تظهر اللغة العربية عنده أكثر من ظهورها عند الكندى والفارابى وابن رشد. تظهر فى "الشفاء" و"الاشارات والتنبيهات" أكثر من ظهورها فى "النجاة". وتظهر فى كتب المنطق أكثر من ظهورها فى الطبيعيات والالهيات. وتظهر فى "العبارة" أكثر من ظهورها فى "القياس" و"البرهان". ولا تظهر اللغة فى "المقولات" وهى الأقرب اليها نظرا لأن "المقولات" إبداع خالص لا يشير الى وافد أو موروث.

وقد يذكر ابن سينا اللغة العربية وحدها دون مقارنة مع اللغات اليونانية أو الفارسية أوالهندية مما يدل على أن التحليل للغة العربية أساسا وللمقارنة فرعا. ويتحدث عن "لغة العرب" وليس عن "اللغة العربية" إشارة الى القوم وليس الى الموضوع. ولا يقول "لغتنا" بضمير المتكلم الجمع كما يفعل الفارابى تمايزا بين النحن والعرب. فقد كان ابن سينا فارسى الأصل[2]. يتحدث ابن سينا عن اللغة العربية باعتبارها مغايرة للغة اليونانية دون أن يعمق دلالتها كما يفعل الفارابى. اللغة العربية عند ابن سينا أقرب الى التركيب وعند الفارابى أقرب الى الدلالة، يتشابه المنطق واللغة عند الفارابى فى حين ينفصل المنطق عن اللغة عند ابن سينا ويحتكم الى علم اللغة العام[3].

ويتحدث ابن سينا عن لغة العرب إما غيابا عند العرب وحضورا عند اليونان أوحضورا عند العرب وغيابا عند اليونان أو حضورا عند العرب واليونان أو غيابا عند اليونان والعرب. والأقرب هو جدل الحضور والغياب المتبادل بين العرب واليونان أى الاحتمالان الأولان. فيعيد بناء مبحث العبارة بحسب لغة العرب وتركيب الجملة بحسب لغة العرب. ولغة العرب لا تستعمل كلمات تدل على معنى يقال على الجواهر بدلالة أولى. فلكل لغة مساحتها من الضيق والاتساع. واللغة العربية ضيقة فى هذا المعنى. خصوصيتها فى القضايا بحسب الايجاب والسلب والعموم والخصوص. وألفاظ السلب فى اللغة العربية لا

---

(١) لما اتهم انه فارسى الأصل لا يعرف العربية قضى ثلاث سنوات فى تعلمها وألف فيها على ثلاث طرق: طريقة ابن العميد، وطريقة الصابى، وطريقة الصاحب. كما صنف فى لسان العرب وكأنه قاموس محيط.

(٢) كما يتحدث بعض المفكرين العرب المعاصرين عن العقل العربى تشيئا له وتمايزا بين الأنا البربرى والعقل العربى.

(٣) الشفاء، العبارة ص ١١٦/٧٩/٤٦/٢٦/٢١، البرهان ص ١٠٤.

تتشابه. إذ يدل لفظ "ليس" على السلب فى حين يدل لفظ "غير" على العدول. أما السلب الكلى فيتم التعبير عنه بأداة النفى "لا". وللغة العربية طرقها فى التعبير عن الايجاب بالسلب.

وأحيانا يظهر موضوع لغوى رئيسى مثل ألف ولام التعريف هل يدلان على الحصر الكلى؟ وهو غلط لأنهما لا يدلان على الحصر فى اللغة العربية. والكلام لا يكون بحسب لغة دون لغة. ومن ثم ينتقل ابن سينا من علم اللغة الخاص أى النحو الى علم اللغة العام أى اللسانيات. ويتكرر نفس الموضوع فى "الاشارات والتنبيهات". فلا مهمل فى لغة العرب. فالألف واللام يوجبان التعميم والشركة. وغيابهما وإدخال التنوين يوجب التخصيص. ويطلب غير ذلك فى اللغات الأخرى. وقد تستعمل الألف واللام لتعيين الطبيعة ولا يكون موقعها موقع الكل. اللغة العربية إذن خصوصيتها على ما يبدو فى علم النحو. ولكل لغة عاداتها. اللغة للاستعمال. اللغة العربية ملكة عند العرب ولو كانت لها قوانين مع الملكة لما وقع لها ما وقع. وكل لغة ملكة وقوانين، فطرة واكتساب، استعداد وتعلم، طبيعة وتطبع(١). وليس كل فعل فى اللغة العربية بالضرورة كلمة. هناك أفعال ليست كلمات إذا ما كان فعل أمر يبدأ بالهمزة أو فعل ماضى ينتهى بتاء المتكلم. وتستعمل اللغة العربية ألفاظا زمانية لايجاب حمل غير زمانى مثل الآية القرآنية ﴿ وكان الله غفورا رحيما﴾ أو غير مختص بزمان بعينه بل ذائع فى أى زمان مثل كل ثلاثة فانها تكون فردا. وفى اللغة العربية الشرطية هى المفصلة، والشرط يتبعه خبر مرادف. وفى الفصاحة العربية يتم تبديل العبارات بأن يعبر عن قضية واحدة بعبارات مختلفة(٢). ويضرب المثل بزيد وعمر كموضوع فى قضية لها محمول أو عبد الله فى قضية استثنائية أواستعمال النحوى "زيدا" فاعلا دون ما حاجة الى أن يقول "وزيد" مرفوع بالضمة. وأحيانا يحل امرؤ القيس كمثل بدلا من زيد وعمرو كموضوع فى قضية وكمثال فى المغالطات أو كمثال على أن المسميات واحدة فى حين قد تكون المسميات متماثلة أو متغايرة(٣).

ويظهر الشعر العربى تعريفا وأمثلة. فالشعر العربى هو الكلام المخيل المؤلف من أقوال موزونه متساوية تسميها العرب متناهية. ويستشهد ابن سينا على النظم المسمى المرصع بنماذج من الشعر العربى. كما يشير الى ألوان الشعر العربى وموضوعاته من الديار والغزال وذكر الفيافى وغيرها. ويشير الى علم العروض والتقفية وهى علوم عربية خالصة. وأحيانا يجد فى الشعر العربى ما لا يجده فى غيره، ويجد فى الشعر غير العربى

---

(١) الشفاء، العبارة ص ٦٥/٥٢/٥، البرهان ص ١٨، الاشارات جـ١/٦٦-٦٧.

(٢) الشفاء، العبارة ص ١٨، الجدل ٣٠٤، منطق المشرقيين ص ٦١.

(٣) الشفاء، القياس ص ١٣، النجاة ص ٢٢٢/٢٣٧-٢٣٨/١٣، الاشارات جـ١/٧٣/٧٩/٢٩٠، عيون الحكمة ص٤، منطق المشرقين ص ٦٢/٧٠.

مالا يجده فى الشعر العربى مثل الزينة وهى اللفظة التى لا تدل بتركيب حروفها وحده بل بما يقترن به من هيئة ونغمة ونبرة، وليست للعرب. ومن ثم يقيس ابن سينا الشعر اليونانى على الشعر العربى(1). وبالرغم من أن الأمثال العربية قليلة فمعظم أشكال القياس صور رياضية إلا أنه تؤخذ بعض الأمثلة المحلية من الأمثال الشعبية العربية كنماذج للقضايا فى المنطق فى نهايات الفصول تخفيفا من حدة الصورية، وفى الفصل الأخير فى "القياس" عن التمثل مثل "فلان قمر لأنه حسن" أو للقياس الشعرى مثل :

فـــلان وســـــيم

وكل وســـيم قمر

ففـــلان قمر (٢).

ويشار الى اللغة اليونانية بأنها لغة اليونانيين أى القوم والشعب فى مقابل لغة العرب. فالمغايرة القومية أساس المغايرة اللغوية، والى لغة الفرس وليس اللغة الفارسية . فاللغة يستعملها القوم. وفى كل لغة تتعلق الألفاظ بمعانيها. ففى اللغة اليونانية بين الأسود والأبيض الذى يقال على الصوت هناك المتخلخل، ومثله بين اللونين هو الأدكن. كما أن النقلة فى اللغة اليونانية تطلق على ما يكون قسرا من غير إرادة ومن ثم لا تقال على الحركة ولا تكون جنسا لها. وفى اللغة اليونانية للمذكر والمؤنث حروفهما. ويوجد وسط بين المذكر والمؤنث (الجماد) (٣). وتتم المقارنة بين اللغتين العربية واليونانية. فتعريف الأسماء لا يوجد فى العربية وتوجد الحركات والتنوين بدلا منه. كما أن الكلمة فى لغة العرب فعل دون تغيير شكلها للتعبير عن الحاضر أو المستقبل. فى حين أنها تدل فى اللغة اليونانية على الزمان الحاضر. وتقرن به زيادة للدلالة على المستقبل أو الماضى مع حفظ الأصل. وتفتقر اللغة اليونانية الى استعمال الكلمات الوجودية فى القول الجازم حمليا كان أو شرطيا، وهى الكلمات التى تدل على نسبة وزمان من غير أن يتحصل فيها المعنى المنسوب الى الموضوع غير المعين إلا إذا كان الأصل بعينه كلمة. على حين أن ذلك مستمر فى اللغة العربية فى الشرطيات، المتصلات منها والمنفصلات حيث تظهر الكلمات الوجودية. وربما تختفى الرابطة فى اللغة العربية اعتمادا على الشعور الذهنى بمعناها كما لاحظ الفارابى من قبل (٤).

---

(١) هو البيت: فلا حسمت من بعد فقدنه الظبى ∴ ولا كلمت من بعد هجرانه السحر
المجموع ص ٦٧/٢٤/٣١/٢٩.

(٢) الشفاء، القياس ص ٥٧.

(٣) الشفاء، الجدل ص ١٧٥/٨٦، الشعر ص ٦٧، المجموع، الحكمة العروضية ص ٢.

(٤) الشفاء، العبارة ص ٣٩/٣٧/١٧/١٤/٢٨، وأيضا عثمان أمين: الجوانية ص ١٤٩ – ١٨٤.

وبعد اللغة اليونانية يأتى دور الشعر اليونانى. فكل شعر له خاصيته اللغوية والفنية والموضوعية. إذ يرتبط الشعر بالأغراض الحديثة عند اليونان كما هو الحال فى الشعر السياسى. وبعد التقابل بين اللغة العربية واللغة اليونانية يأتى التقابل بين الشعر العربى والشعر اليونانى. فالشعر يعبر عن خصائص الشعوب. يحاكى الشعر اليونانى الأفعال والأحوال فى حين يحاكى الشعر العربى الموضوعات. ولم يحاكى اليونان الحيوانات كما حاكاها العرب. وكانت العرب تقول الشعر لوجهين: إما للتأثير فى النفس بأمر من الأمور مثل فعل أو انفعال أو للتعجب فقط بحسب التشبيه. أما اليونانيون فكانوا يحثون بالقول على فعل أو يردعوا بالقول عن فعل، خطابة أم شعرا. لذلك اقتصرت المحاكاة لديهم على الأفعال والأحوال وعلى الذوات صاحبات الأفعال والأحوال[1]. فالى أى حد هذا التقابل صحيح؟ وماذا عن القرآن وهو كتاب العرب الأدبى الأول وهو يحث على الخير ويردع عن الشر؟ وأين حث الشعر العربى على الحماس والفضيلة؟ أين الجانب العاطفى الذاتى الوجدانى فى الشعر العربى؟ وهل يربط اليونان وحدهم بين الشعر والأخلاق، والشعر العربى والقرآن الكريم يفعلان ذلك أيضا؟ وكان بعض شعراء اليونان يحاكون الأفعال بغية المطابقة دون أن يخيل منها حسنا أو قبحا كما فعل هوميروس فى محاكاة الفضائل وكما فعل غيره فى محاكاة الفضائل والرذائل.

وأحيانا تظهر اللغة الفارسية وحدها باعتبارها إحدى اللغات التى يعرفها ابن سينا ويضرب بها الأمثلة فى المنطق. فتظهر بعض الأسماء الفارسية فى "البرهان" مثل "الروزكار" وتعنى الدنيا أو المعيشة و"الرسام" ويعنى ورم الرأس، مكون من "سر" ويعنى الرأس و"سام" ورم. ويُطلق اللفظ فى اليونانية على الحار. اللفظ فارسى وأصله يونانى. و"سيرسيموس" يعنى ورم الدماغ الحار ثم صرفه الفرس. هناك إذن صلة مباشرة بين الفارسية واليونانية وليس بالضرورة عبر العربية. وأحيانا يكون المضاد فى الفارسية واحد مثل "روشن" ويعنى صوت صاف، ولون صاف، و"تيرة" ويعنى صوت كدر ولوكدر. ويمكن تعريب الألفاظ الفارسية وهو كثير فى اللغة العربية، وتصبح جزءا من اللغة بعد أن تصبح مشهورة ومتداولة. أما اللغة الأصلية فهو اللسان[2].

وأحيانا تظهر اللغة العربية مقارنة باللغة الفارسية وليست باليونانية وحدها مما يدل على تفاعل الحكماء مع الثقافتين المتجاورتين، اليونان فى الغرب وفارس فى الشرق. فاللغات عادات فى الاستعمال. وهناك عادة اللغة العربية فى النفى للحصر السالب الكلى بحرف "لا"

---

(١) المجموع ص ٢٣/٢٩/٣٤-٣٦.

(٢) الشفاء، البرهان ص ٣٢/٧، الجدل ص ٨٥، المجموع ص ٦٦.

وبالفارسية بحرف "ينست". وقد يكون اللفظ بالعربية مفردا وبالفارسية مركبا مثل "جاهل" بالعربية. فى العربية مفرد، وفى الفارسية مركب للدلالة على المستقبل "نادان"، لفظان أحدهما يدل على القدم والآخر على العالم أو المعالم. وفى العربية لا يدل الماضى على جزء موضوع مثل صح ومشى وكذلك المستقبل فى الفارسية مثل "بكند". وفى العربية تغيب الرابطة فى حين توجد فى الفارسية. وأحيانا تكون الحركة مثل الفاتحة دليلا على الرابطة. وأهمية ذلك كله حين الترجمة، حسنها ووقتها. ومهمة المنطق عدم الالتفات الى اللغة المعنية والذهاب الى ما وراء تعدد اللغات الى وحدة المنطق[1]. وفى اللغة الفارسية يحتاج أن يقرن لفظ "هيج" بالسلب حتى يدل على العموم وهو ما يقابل العربية بالفاظ كل وبعض ولا واحد ولا كل ولا بعض أو خيرا وأجمعين فى الكلى الموجب، والسلب فى الفارسية له طرقه الخاصة مثل "نانبينا" وتعنى الأعمى عادم البصر ومن شأنه أن يبصر. فلم يقع على كل مسلوب البصر. وقد تتحول اللغة الى التاريخ فيضرب المثل بتاريخ الفرس أقدم من تاريخ العرب لشرح معنى التقدم فى الزمان فى "متى"[2]. ويظهر أصحاب مانى فى تصوير حال الغضب والرحمة بصورة قبيحة وتصوير الرحمة بصورة حسنة. فعادة الشرق الربط بين الشعر والاخلاق. وفى "الشفاء" هناك تركيز على علم اللغة العام مثل الفارابى وان كان بدرجة أقل نظرا لمعرفة الحكماء بالسريانية واليونانية والهندية والفارسية مما يجعل القدرة على تأصيل علم اللغة العام كبيره"[3].

وليس الموروث هو اللغوى والشعر فحسب بل العلمى والتاريخى والجغرافى والثقافى والحضارى العام. والحقيقة أنه لا يوجد عند ابن سينا تراكم فلسفى كاف. فلا توجد احالات الى السابقين عليه مثل الكندى والرازى والفارابى إلا فيما ندر ولا حتى من أئمة الشيعة الثوار مثل السجستانى الذين ملؤوا الفراغ الفلسفى بين الفارابى وابن سينا نظرا لاخفاء مصادره. ومع ذلك يبرز الموروث العلمى مثل الفراسة الذى وضع فيه الرازى مؤلفه. يتحدث ابن سينا فى آخر فصل فى "القياس" عن "الدليل والعلامة والفراسة". ففى نهاية القياس، وبعد الطابع الصورى الرياضى لاشكاله يظهر الطابع العلمى المحلى عند ابن سينا كما هو الحال فى آخر الالهيات. ومن ثم يتحول المنطق من المستوى الصورى الى المستوى الشعورى، من العقل المجرد الى النفس والأخلاق. الفراسة قياس ضمن القياسات التمثيلية التى تعتمد على العلامات، وهى الانفعالات والمزاجات التى تعبر عن أخلاق النفس مثل الأعراض التى تدل

(١) الشفاء، العبارة ص ٢٠، الاشارات جـ١/١٠٩.

(٢) الشفاء، العبارة ص ٣٩-٤٠/٤٦، الجدل ص ٢٥٠، الاشارات جـ١/٧٦/٧٣، منطق المشرقيين ص٦٧.

(٣) الشفاء، الشعر ص ٣٥، الالهيات جـ١/٣١.

على الأمراض فى تشخيص الأطباء. فالانفعالات يتبعها تغير فى البدن. ومن هذا التغير يمكن الكشف عن هذه الانفعالات. ومن أمزجة البدن يمكن التعرف على أحوال النفس(١).

ويذكر بعض التاريخ مثل المأمون (مرتان). ويراجع ابن سينا رصد أبرخس على رصد تم أيام المأمون، مقارنا بين رصد المتقدمين ورصد المتأخرين. وقام برصد آخر بعد تأليفه كتاب "الهيئة". ويرتبط التاريخ بالحساب والفلك. إذ يشار الى مصر، أيام الشهر المصرى، وهى ثلاثون يوما. كما يشار الى صعيد مصر، أسافل مصر نظرا لامتداد مصر من الشمال الى الجنوب. ويتم الحساب بالسنوات المصرية. وتماثل صفة مصرية صفة قبطية، فمصر قبطية. كما يشار الى الاسكندرية كمرصد فى مقابل بابل لقياس بعد المسافة وفرق الوقت وقياس كسوف الشمس فى هذين المكانين(٢). كما تظهر بلاد السودان كمثال لقانون الاطراد والاستقراء الناقص فى الحكم على أن سكانها سود. وتظهر الامثلة المحلية وأسماء مدن العرب كنماذج فى القضايا مثل "كل متنقل من الرى الى بغداد فانه يبلغ مثلا" قرميسين "كنموذج للكلية الموجبة وكذلك" أو "مادام منتقلا الى بغداد". ويضرب المثل ببلد الرى أو بغداد على العموم ثم يأتى التفصيل فيما بعد. وتظهر الشام مع مصر وسطا بين بابل والمغرب. كما يشار الى الصقالبة والخزر فى آسيا(٣). ويظهر أحيانا ضمير المتكلم الجمع مثل نحن أوحروف الجر مثل "لنا"، "الينا" من أجل تحويل علم الهيئة من المستوى النظرى الى المستوى التطبيقى، ومن الوافد الى الموروث ومن جغرافية اليونان الى جغرافية العالم الاسلامى. كما يضرب ابن سينا المثل بتقديم كتاب ايساغوجى وقاطيغورياس على باقى كتب المنطق مثل تقديم أبى بكر على عمر فى الكمال(٤).

وهناك أيضا إشارات الى الهند مما يدل على حضورها كجناح شرقى للحضارة الاسلامية وهو جناح أطول وأعرق، بانضمام فارس، من الجناح الغربى اليونانى. وتظهر الهند باعتبارها منطقة أو حضارة أو بلادا وكمثال لقانون الاطراد. والعجيب أن ابن سينا يذكر "كليلة ودمنة" على أنها عربية أو فارسية معربة وهى هندية الأصل. ويضرب بها المثل على أنها قصص وليست شعرا بسبب نقص الوزن. كما تظهر الهند فى كتب الحكمة بطريقتين عرضا عند الحكماء مثل ابن سينا أو قصدا عند البيرونى. وقد عرف العالم الاسلامى الفلك الهندى قبل اليونانى، ونقل كتاب "السند هند" قبل كتاب "المجسطى". ويشار فى

---

(١) الشفاء، القياس ص ٥٧٣–٥٨٠.

(٢) الشفاء، الهيئة ص ٦٥٢/١٨٩٠١٨٨/٣٨٠/٩٩/٣٧٧/٣٧٨/٤٢٠/٢٥٠/٢٦٨–٢٦٩/٢٧٤–٢٧٥/٢٩٤ /٢٩٧.

(٣) الشفاء، البرهان ص ٤٦–٤٧/٢١٣، القياس ص ٢٢/٢٥، الهيئة ص ٩٩/١٠٣.

(٤) الشفاء، الهيئة ص ١٦/٢٠/١٠٥/٥٦٥، النجاة ص ١٢٢.

كتاب "الحساب" الى الجمع والتفريق الهندى على أنه من فروع الحساب وليس من أصوله. ويعادل الجبر والمقابلة عند المسلمين. وأصله فى الحساب الاستعمال والاستخراج. ويشار الى الحساب الهندى وطريقته فى عمل حساب المكعبات(١).

كما يذكر الشرق القديم فى كتاب" الهيئة"، البابليون الأقدمون والكلدانيون، وبختنصر. فقد استعان أبرخس بارصاد البابليين الأقدمين، الكلدانيين. فلم تكن بلاد اليونان منغلقة على نفسها بل كانت مفتوحة على الحضارات الشرقية القديمة خاصة فى بابل عبر فلسطين وآسيا الصغرى وقد سبق قدماء المصريين والبابليين والهنود والفرس واليونان فى الفلك. فاليونان آخر القادمين. وكان ابن سينا على وعى بفرق التوقيت بين بابل والاسكندرية فى مصر، الفرق فى المسافة وفى الزمن. ولا تذكر جغرافيا بابل فقط بل تاريخها مثل تاريخ بختنصر. وأحيانا يكون التقابل بين الشرقيين والغربيين، بين جناحى العالم الاسلامى، ومصر وسطه، من أجل معرفة فروق التوقيت ساعة الرصد. فالليل فى الشرق أطول منه فى الغرب(٢).

جـ- الموروث الدينى تكونت العلوم النقلية أولا، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه. كما تأسست العلوم العقلية النقلية الكلام والأصول والتصوف قبل ترجمة الوافد والتعليق عليه وشرحه وتلخيصه وجمعه وعرضه ثم التأليف والإبداع فيه. ولم تتأخر إلا الفلسفة وما ارتبط بها من حكمة رياضية وطبيعية. ثم أصبح هذا الموروث وعاء لتمثل الوافد فى علوم الحكمة فى كل مراحل تكوينها وأنواعها الأدبية.

بل إن العلوم الرياضية أو الطبيعية لم تخل من باعث دينى، فالعقل والطبيعة أساسان يقوم عليهما الوحى فى نسق وحدة الوحى والعقل والطبيعة. فكتاب الهندسة مادة صورية خالصة، مجرد عرض حقائق رياضية دون إشكالات، وضع حدود ومصادرات بفعل العقل الخالص، العقل البديهى الطبيعى، العقل مع ذاته، صورة بلا مادة، علم العلم، عويص الفهم، بعيد الدلالة. ومع ذلك فقد يكون الباعث على ذلك باعثا دينيا. فالعقل أساس النقل، والعقل الخالص أداة البرهان مما يجعل ابن سينا أكثر دلالة فى رسائله مثل الكندى والفارابى أكثر منه فى موسوعاته. وقد يكون أدخل فى تاريخ الرياضيات العقلى الصرف، استعراض علمى. إغراء البديهيات والأوليات جعلت الحكماء يشرحونها ويدخلونها ضمن الحكمة. وبالرغم من أنه ليس له مقدمة أو خاتمة تضعه وتبين مقصده فان مجرد الاتساق العقلى عن طريق البرهان هو فى حد ذاته أساس من أسس الوحى حتى ولو لم تكن هناك إشارة صريحة له

---

(١) الشفاء، البرهان ص ٢٦، الشعر ص ٥٤، الحساب ص ٦٠/٧، المجموع ص ٥٤.

(٢) الشفاء، الهيئة ص ٢١٨/٢٥٠/٢٦٦/٢٠.

على الاطلاق. قد تكون له دلالة على الموروث، تحويل الدين الى عقل أو على الأقل سلبا، عدم تحريم الدين الاشتغال بالعلوم الرياضية. ليس المطلوب إذن معرفة اضافة ابن سينا على أصول الهندسة بل ان إعادة كتابة النص هو فى حد ذاته إعمال للعقل الخالص، والعقل أساس النقل. ويمكن أن يقال نفس الشيء على باقى أجزاء رياضيات الشفاء. تبدو أقرب الى تاريخ العلم، تعبيرا عن العقل الخالص وليس العقل الاسلامى المتجه بالعقل الخالص الى الفعل، الفرد والجماعة والتاريخ. ومع ذلك فقد يوجد الباعث الدينى على نحو غير مباشر وراء العقل الخالص مثل تفرقة المسلمين بين الهندسة العملية والهندسة النظرية وربط الأولى بالمساحة التى كان لها شأن فى توظيف الخراج وفصل الملكيات وبناء علم المناظر على الثانية[1]. وقسمة العدد الى نفسه والى غيره قسمة معروفة فى الفكر الدينى سواء فى الله أو فى الوجود أو فى العقل. ويبدو أنها قسمة عقلية صرفة بصرف النظر عن تطبيقاتها. والخواص هى السمات الذاتية للشيء فى العقل وهو أقرب الى الفكر الدينى العقلى المجرد قبل ان يتحول الى تشبيه وتجسيم فى العقائد. كما أن تحليل الوافد الرياضى لا ينفصل عن صفة الوافد فى الفكر الدينى كما هو الحال عند الكندى. كما كان الباعث على قيام علم الحساب تطبيقه فى الدراسات الفقهية فى علم المعاملات والفرائض والمواريث، ولم يكن مستقلا عن العلوم الدينية. لذلك انقسم الحساب كالهندسة الى قسمين: نظرى، الأعداد لذاتها فى الذهن، وعملى أى المعدودات كالدنانير ومعاملات السوق. ولا يوجد فى "الهيئة" أى ذكر لآية أو حديث أوإشارة الى موروث عكس إخوان الصفا وباقى الحكماء حرصا على التجريد الخالص والاعتماد على العقل وحده. فالفلك فى النهاية علم رياضى. وابن سينا يستأنف مجهودات الكندى فى الفلك دون الاشارة اليه، فتمثل الوافد وعرضه كنظرية فى العقل له الأولوية على إدخاله فى وعاء الموروث.

وتأتى آيات القرآن الكريم فى مقدمة الموروث للاستشهاد بها على قضايا المنطق مثل الاستشهاد بآية ﴿ وكان الله غفورا رحيما﴾ على استعمال ألفاظ زمنية لايجاب حمل غير زمانى. كما تستعمل آية ﴿ إن الانسان لفى خسر﴾ كنموذج للقضية العامة أو المهملة الموجبة ثم عكسها "الانسان ليس فى خسر" للمهملة السالبة[2]. وتقل الشواهد القرآنية للغاية فى "الشفاء" فى العبارة، وفى "عيون الحكمة"، وفى "منطق المشرقيين"، وتزداد فى "الاشارات والتنبيهات"، وتغيب كلية فى "النجاة"[3]. وتذكر ثلاث آيات فى "الاشارات والتنبيهات". الأولى ﴿ سنريهم

---

(١) الشفاء، الهندسة ص جـ١.

(٢) الشفاء، العبارة ص ٣٩، منطق المشرقيين ص ٦١، العبارة ص ٦٩/٤٣، عيون الحكمة ص ٤.

(٣) الاشارات والتنبيهات (٣)، الشفاء، العبارة (٢)، عيون الحكمة، منطق المشرقيين(١).

آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ تدعو الى التأمل فى العالم الخارجى وفي النفس لاثبات الحق. والثانية ﴿ أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد ﴾ لإثبات حكم الصديقين الذين يستشهدون بالله لا عليه فى مقابل الحكماء الذين يثبتون الله بالدليل كما هو الحال فى الآية الأولى التى تدل على نزعة فلسفية، الاستدلال بالوجود على الله، بينما تدل الثانية على نزعة صوفية، الاستدلال بالله على الوجود. والثالثة ﴿ لا أحب الآفلين ﴾ رفضا للقول بأن المحسوس موجود لذاته واجب بنفسه فى حين أن واجب الوجود واجب بذاته. فالآية تؤيد الفكرة وليست دليلا عليها(١).

ويذكر الله فى كتاب "القياس" (ثلاث مرات) كموضوع فى قضية. الأولى "إن الله حى" أى دائما لم يزل ولا يزال نموذج للقضية الكلية الموجبة أى المطلقة الضرورية فى كل الاحوال. وتتكرر فى "النجاة" كنموذج للحمل الدائم. وهو أحد أوجه ستة للحمل الضرورى فى فصل الواجب والممتنع وبالجملة الضرورى. والثانية "ان الله تعالى حى بالضرورة". وهى نفس القضية فى صياغة أخرى "الله موجود" كمثل على القضية الضرورية وليست القضية المشروطة فى "الاشارات والتنبيهات". والثالثة ﴿ وكان الله غفورا رحيما﴾ استشهادا على استعمال ألفاظ زمانية لايجاب حمل غير زمانى. الوقت موجود والله لا يحتاج فى وجوده الى زمان(٢). كما تستعمل قضية الله واحد كنموذج للقضايا المطلقة التى يسلم بها الجمهور. وهنا يبدو ابن سينا محللا للثقافة الشعبية. كما يؤخذ "الله" كمثل لمن لا ضد له كما هو الحال فى الطبيعيات مثل الحار والبارد. ويؤخذ أيضا كمثل لتصور المحال المفرد الذى لا يتصور إلا قياسا على موجود ينسب اليه مثل الخلاء الذى لا يتصور إلا كالقابل للأجسام ومثل ضد الله. والله هنا حد لاصابة المجهول من المعلوم، ومقياس يقاس عليه، وتصور بالنسبة والاضافة مثل قياس الغائب على الشاهد(٣).

والأمور الالهية ليست بغائبة عن المنطق فى الحديث عن الايجاب والسلب أيهما أشرف، والقول بأن السلب أشرف فى الأمور الالهية كما هو الحال فى اللاهوت السلبى غير مفهوم عند ابن سينا. والقول بأن الايجاب أشرف هو موقف المتدينين الذين يعبرون عن التصور الدينى للعالم. والقول بأن السلب أشرف هو موقف الجدليين والوجوديين. كما يرفض ابن سينا ان يكون شرف البرهان مستمدا من شرف موضوعه. فالبرهان علم لا شأن له بالمعلوم. البرهان منهج وليس موضوعا. والحديث البرهانى عن الله شريف لشرف البرهان

---

(١) الاشارات والتنبيهات ص ٧٩-٨٠/١٢٢-١٢٣.

(٢) الشفاء، القياس ص ٣٢/٨٣، النجاة ص ٢٠، الاشارات جـ١/٩٢.

(٣) الشفاء، الجدل ص ١٤، البرهان ص ٢٥-٢٦.

وليس لشرف موضوع البرهان. الالهيات إنسانيات أو طبيعيات، والمقدسات عقليات، والمجردات حسيات. المنطق حكم العقل ولا شأن له بحكم القيمة(١). كما يضرب المثل فى تحليل الموضوعات، المقدار للهندسة، والعدد للحساب، والجسم الطبيعى بالموجود الواحد فى الالهيات(٢). ويذكر "اللهم" كأسلوب فى التعبير يكشف عن الأساس الشعورى اللغوى للتصور الدينى للعالم(٣). وفى "النجاة" تظهر بعض المصطلحات القرآنية غير المباشرة مثل الدهر بالاضافة الى مصطلح الزمان المقابل لمصطلح الوافد(٤).

ويضرب ابن سينا المثل بالخالق الأول والملائكة كنمط من الموجودات فى العلوم النظرية، مباينة للمادة والحركة ولا يصلح خلطها بالمادة. والله مصدر للعلم بما ينبغى أن يكون ويستطيع العقل ان يدركه. ويضرب المثل بالملائكة على الكائنات المعقولة التى لا تموت فى موضوع تعادل القسمة من جنس واحد الى معقول ومحسوس، وغير مائت ومائت، وملاك وحيوان. فالمثل الدينى يدل على حضور الموروث كمصدر للافعال فى المنطق. وفى معرض سوء تأويلات مقولات الاضافة ونقد ابن سينا لها يتعرض لموضوع الوحى والملائكة وخلق العالم فى حين أن مستوى حديث ارسطو غير ذلك. فابن سينا هنا يضع الموروث وعاء للوافد ولا يتعامل مع الوافد وحده. وتظهر بعض المفاهيم الدينية الفلسفية مثل الملك والعقل حيث يقال أن كلا منهم يتشابه فى النسبة. فالتناسب يكون بتشابه فى النسبة أو بجهة الاستعمال أو باشتراك فى العمل أو باشتراك فى الاسم. ويدخل العقل الأول كأحد مصادر التسليم مع اتفاق الجمهور والخصم. كما يظهر تعبير "القول المرسل" مستمدا من علم الحديث. ويضرب ابن سينا مثالا للمسائل الطبيعية بقدم العالم وحدوثه وفناء النفس وبقائها وهى الموضوعات التى يظهر فيها الصدام بين الوافد والموروث(٥).

ويظهر قصص الأنبياء كمادة تستقى منها أمثلة لعلم المنطق مثل موسى فى نسبة الاعتقاد الى ضدين، موسى خير وفرعون شر، موسى خير وفرعون ليس بخير، وهما ليس ضدين يوجبان تعاند الاعتقادين. كما يظهر فى العبارة بعض الأسماء الاسلامية كأمثلة للفظ

---

(١) الشفاء، البرهان ص ٢٥-٢٦/٧٨-٧٩.

(٢) الشفاء، الجدل ص ١٤.

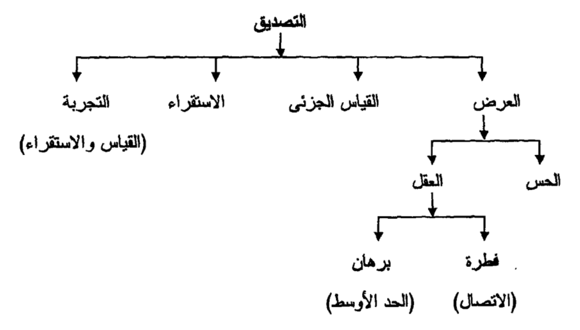
(٣) الشفاء، القياس ٢٣٦، البرهان ص ٨١، الجدل ص ١٠٨/١٣٠، الالهيات جـ١/١٩٩-٢٠٠/ ٢٦١/٤٢٦.

(٤) النجاة ص ٢٢٣.

(٥) منطق المشرقيين ص ٦-٨، الشفاء، الجدل ص٨٣/٢٢٧، الشعرص ٢٨/٥١، الاشارات جـ١/٢٠٠، البرهان ص ٨٤.

المركب مثل عبد الله، فان اسم عبد الله يدل على ذلك لا على صفة مثل اسم عيسى. كما يظهر اسلوب التأليف فى التراث والرد مسبقا على الاعتراض مثل "فان قال قائل"(١).

ويظهر الاشراق فى المنطق، نظرية الفيض فى المعرفة حتى يكتمل المنطق، منطق العقل ومنطق الذوق داخل النظرية العامة للفكر وان لم يكن على نحو صريح كما هو الحال فى "حكمة الاشراق" عند السهروردى. ويقوم ابن سينا بذلك عن طريق القسمة. إذ يكتسب التصديق بالمقولات بالحس بأربعة وجوه: الأول بالعرض، والثانى بالقياس الجزئى، والثالث بالاستقراء، والرابع بالتجربة. والوجه الأول وهو العرض يكتسب من الحس، المعانى المفردة المعقولة مجردة من اختلال الحس والخيال. ثم يقوم العقل بتفصيل وتركيب بعضها البعض . ويحكم على بعضها بالفطرة وعلى البعض الآخر بالبرهان. ويتم عمل الفطرة باتصال العقل بنور من الصانع يفيض على النفس والطبيعة ويسمى العقل الفعال. وهو المخرج للعقل من القوة الى الفعل. أما البرهان فبمعرفة الحد الأوسط حتى يصبح فى قوة الأوليات.



فالاشراق معرفة حسية بنور فطرى فى العقل عن طريق فيض العقل الفعال وهو الصانع. ينال العقل المعقولات باشراف الفيض الالهى وليس من الحس وان كان الحس مناسبة وبداية ومقدمة (٢).

ويظهر مفهوم النبى فى مقابل الفيلسوف كمجرد مثال لحل مشكلة تنوع الاجسام من الداخل أو من الخارج. فالجسم هوية الأشياء من الداخل وليس من الخارج. الجسم جسم لا

(١) الشفاء، العبارة ص ٣٠/١٢٥، القياس ص ٦٣، لاشارات جـ١/١٦٤/٢٨، منطق المشرقيين ص ٧٥.
(٢) الشفاء، البرهان ص ١٦١.

فرق فى ذلك بين جسم نبى وجسم فيلسوف. بل لا فرق بيّن فى الجسمية بين النبى والفيلسوف من ناحية وبين اللجام والقدر من ناحية أخرى. ومجرد اختيار الأمثال كاشف عن البيئة الثقافية والموروث الدينى الفلسفى الذى يعرض لهذه المقابلة بين النبى والفيلسوف فى علوم الحكمة أو اللجام والقدر فى حياة البدو، حياة الحصان والخيمة. منطق الجدل اذن يتخلل الطبيعيات، والنبوات المدخل الى الطبيعيات. كما يضرب ابن سينا المثل بالنبى فى العلوم العملية. فالنبى هو مدير المدينة. والتدبير صناعة من عند الله لأنها مرتبطة بالنبوة. كما يضرب المثل بالنبى الذى صلى الى بيت المقدس فى وقت ما وبالنبى الذى لم يصل الى بيت المقدس فى وقت آخر على التناقض فى القول[1]. وتظهر قسمة علوم الحكمة الناس الى عوام وخواص. فالناس هم العوام والأنبياء هم الخواص. لذلك كان الحكماء ورثة الانبياء. ومن فاز بالخواص النبوية يكاد يصير ربا انسانيا تحل عبادته بعد الله، وكاد أن تفوض اليه أمور العباد. وهو سلطان العالم الأرضى وخليفة الله فيه. وهنا يصل ابن سينا الى حد تأليه الامام أويكاد طبقا لعقائد الشيعة [2].

وفى "عيون الحكمة" يورد ابن سينا حكمة يونانية "بوليموس" وتعنى الانسان الذى يختل مزاج فم معدته فلا يحس بالجوع البتة طبقا لشرح الرازى. وهذا هو حال الانسان الذى تشغله شواغل البدن عن الالتذاذات بالملذات العقلية واللذات الالهية .فابن سينا الطبيب يضرب المثل لعدم تذوق النفس للذات الالهية بالذات البدنية[3].

وتظهر بعض الموضوعات الكلامية فى نظرية العلم مثل الحديث عن المقدمات البرهانية مثل الأولية المحسوسة، والجدلية مثل المشهور والمحمود، وهى المقدمات التى تحولت إلى منطق فى علوم الحكمة. كما تحولت نظرية الوجود فى علم أصول الدين إلى الطبيعيات فى علوم الحكمة، والالهيات إلى الهيات. أما السمعيات، النبوة والمعاد والايمان والعمل والامامة فقد تحولت أيضا إلى علوم الحكمة فأصبح المعاد مرتبطا بخلود النفس وهو جزء من الالهيات فى نظرية الاتصال، والايمان والعمل إلى علم الأخلاق، والنبوة والامامة إلى المدينة الفاضلة أى الجانب السياسى فى علوم الحكمة، الناموسيات والشرعيات بتعبير إخوان الصفا. كما يضرب المثل باشتراك عدة موضوعات فى مبدأ واحد بعلم الكلام فان موضوعاته كلها تنتسب إلى مبدأ واحد وهو التوحيد أو طاعة الشريعة أو كونها الهية مما يجعل علم الأصول علما واحدا، علم أصول الدين وعلم أصول الفقه. ويتعرض النمط الخامس

---

(١) الشفاء، الجدل ص ١٩٨، منطق المشرقيين ص ٧/٧٥.

(٢) الشفاء، الالهيات جـ١/٣٢-٣٣.

(٣) عيون الحكمة ص ٥٩-٦٠.

فى "الاشارات والتنبيهات" إلى الصنع والابداع وهى مقولات إسلامية من القرآن فى موضوع الخلق. ويرفض ابن سينا القول بأنه لو جاز العدم على الله لما ضر عدمه وجود العالم لأن العالم يحتاج إلى الله فى ايجاده ولا يحتاج اليه فى إعدام وجوده أو استمراره. ولو احتاج كل موجود إلى موجود لاحتاج البارى أيضا. يرفض ابن سينا عدم احتياج العالم إلى الله بعد خلقه له دفاعا عن العناية. فالله صنع وأبدع أى خلق واعتنى. يضع ابن سينا بناء عقليا ثم ينتهى منه إلى إثبات العناية كما هو الحال فى الموروث ضد اللاشعور الوافد بأن الله لا يعتنى بالعالم بل يتحرك العالم نحو الله بالعشق[1].

ولغة الكلام لغة جدلية لأن علم الكلام علم جدلى، والجدل نافع بين المتكلمين الذين يسميهم ابن سينا الخطباء والمشاغبين وخلافهم حول رؤية الله وخلق القرآن. الكلام جدل، والفلسفة برهان. الكلام تعدد وجهات نظر طبقا للأهواء، والفلسفة رؤية واحدة طبقا للعقل. لقد وقع المتكلمون ضحية اللفظ المشترك مثل يرى، خلق. فهل يعنى الخلق المسموع أو المعنى الأبدى؟ وهل تعنى الرؤية بالبصر أم بالفؤاد؟ وهكذا تنشأ المشاغبة بين المتكلمين لعدم تحديد الألفاظ. نقد الكلام اذن مستمر فى علوم الحكمة. ويبلغ الذروة فى "الكشف عن مناهج الأدلة" لابن رشد كموضوع مستقل وليس من ثنايا العرض أو التأليف كما هو الحال عند الكندى وابن سينا[2].

ومع ذلك تظهر أهمية الجدل فى الأمور الاعتقادية التى يأتى منها نفع مثل إثبات الصانع وإثبات النبوة وإثبات المعاد. ويضرب ابن سينا المثل بالعقوبة الدينية جزاء إنكار عبادة الله أو بر الوالدين أو الرحمة للمقابلة بالفعل لا بالقول كأحد وسائل الجدل. ويمكن الدفاع عن العدل الالهى بالجدل مثل القول بأن الله يظلم والرد على ذلك بشرح أسماء الله تعالى وحد الظلم. فالله هو الموجود المبرىء من الانفعال. والظلم هو الاضرار ومن ثم لا يجوز على الله. وبالتالى تبطل دعوى أن الله يظلم. ومن يقولها تنقصه المبالاة والتقوى. فهو قول كلامى مرده إلى أخلاق القائل[3].

وقد يحسن قتل القريب الذى كفر بالله ولكنه لا يحسن على الاطلاق. وهنا ينتقل ابن سينا من الأشعرية إلى الاعتزال، من الحسن والقبح الشرعيين. إلى الحسن والقبح العقليين. والأفضل والأنقص يشاركان فى جنس الفضيلة زيادة فى الأول ونقصا فى الثانى. أما الفضيلة نفسها كنوع فهى الهيئة لأنها باقية مثل الحكمة أو لأنها نافعة فى الأمر المطلوب لذاته وليس

---

(١) الشفاء، القياس ص ٥١، البرهان ص ١٠٠، الاشارات جـ١/٨٦-٨٧/١٥٩/٢٠٧.

(٢) الشفاء، الجدل ص ٩٤.

(٣) السابق ص ١٤/٧٩.

الأفضل حتى لا يحدث دور وذلك مثل النافع فى الآخرة والمعاد، وهما مطلوبان لذاتهما. هنا يربط ابن سينا بين الدين والاخلاق من خلال الجدل. فالجدل الكلامى ليس مجرد مماحكات لفظية بل بواعث أخلاقية على السلوك الأفضل. واختيار الأفضل هو اختيار العقل والشريعة والفضيلة. وهنا يزيد ابن سينا على المعتزلة ليس فقط اتفاق العقل والنقل ولكن أيضا اتفاق العقل والنقل والفضل أى اتفاق الحكمة والشريعة والفضيلة ، الفلسفة والدين والاخلاق. والمشهور أن وجود الأفضل أولى من وجود غيره، ووجود الالهى أولى من وجود الانسانى. فيضيف ابن سينا على العقل والنقل والفضل الموجود بمنطق الأولى كما هو الحال عند الأصوليين . فاذا اتحد العقل والنقل والفضل فانه يكون أولى بالوجود من غيره وكأن ابن سينا يقيم دليلا على وجود الله من خلال منطق الجدل . ثم يبلغ الجدل ذروته بتوهم أن الله يجعل الشىء الميت غير ميت ويمنع الموت عنه. أصبح هذا التوهم موجودا ومقبولا بل لا تمنعه فطرة العقل. إنما تمنعه فقط حجة جدلية أنه إذا لم يمت المائت فان حياته تصبح أبدية وهذا خلق لأن الله هو الواحد الباقى، الحى الذى لا يموت[1].

وقد أخذ التواتر حيزا رئيسيا فى منطق "الشفاء" كمادة للبرهان ضرورية ظاهرية مثل الحس والتجربة فى مقابل المادة الظنية وفى مقابل الضرورة الباطنية وهى ضرورة العقل أوقوة أخرى خارج العقل. فمن شروط التواتر الاتفاق مع الحس والعقل ومجرى العادات وليس فقط تعدد الرواة واستقالتهم وعددهم الكافى وتجانس انتشارها فى الزمان بدرجة واحدة. الشرط الأول يتعلق بالمتنْ فى حين أن الشروط الثلاثة التالية تخص السند. والتواتر أحد مصطلحات علم الحديث. دخل علم أصول الفقه فى باب الأخبار وليس من أرسطو. ليست الفلسفة اذن تطويرا لعلم الكلام فحسب بل أيضا تستمد مادتها الداخلية من العلوم النقلية مثل القرآن والحديث والفقه. ويدخل التواتر ضمن نظرية عامة فى التصديق لتوسيع نظرية أرسطو بضم مادة جديدة لها من الموروث بحيث تكتمل نظرية التصديق بعد ضم الموروث إلى الوافد فيصبح التواتر جزءا من البرهان الضرورى الظاهرى المعتمد على الحس والتجربة مثل نظرية العلم فى أصول الدين [2].

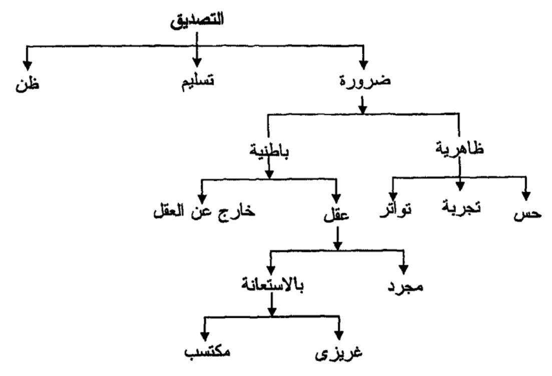
كما تدخل المتواترات كمادة للأقيسة فى منطق "النجاة" مع المخيلات، والمحسوسات، والمجربات والأوليات، والمقدمات الفطرية، والقياسات، والوهميات، والمشهورات المطلقة، والمشهورات المحدودة، والمسلمات، والمشبهات، والمقبولات، والمشهورات فى بادىء الرأى غير المتعقب، والمظنونات. ويعتمد البرهان على الأوليات والتجريبيات والمتواترات

---

(١) السابق ص ١١٠/١٤٦/١٥٢/١٢٦/١٩٠.

(٢) الشفاء، البرهان ص ١٧.

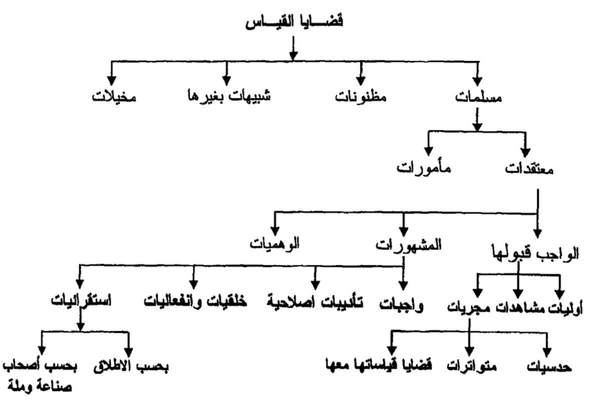
والمحسوسات أى بداهات الحس والعقل والتواتر. أما الذائعات والمقبولات والمظنونات فلا تعطى إلا الظن. لا يتعلق اليقين والظن اذن بصورة الفكر وحدها بل بمادة الفكر أيضا. المتواترات موضوعات حسية غير مشاهدة دون أن تكون غيبية مما يتفق مع أحد شروط التواتر الأربعة عند الاصوليين وهو الاتفاق مع الحس. وهى مادة مشابهة لنظرية العلم فى أصول الدين. وتعنى المتواترات المعرفة التاريخية العامة التى يستحيل معها التواطؤ على الكذب مثل وجود البلدان والامصار خارج نطاق المشاهدة وليس بالضرورة الوحى. بل إن الأمور الشرعية قد تدخل فى المقبولات. وهى آراء وقع التصديق بها للثقة بصدق الراوى أولأمر سماوى أو لرأى وفكر قوى مثل قبول ما نقل عن أئمة الشرائع. فالتصديق إما للثقة بالراوى أو بالنبى أو بالفيلسوف، صدق الراوى ووحى النبى وحكمة الفيلسوف [١].



وتدخل المتواترات فى "الاشارات والتنبيهات" فى نظرية عامة لمادة القياس. فمواد القضايا أربعة: المسلمات والمظنونات، والمشبهات، والمخيلات. والمسلمات معتقدات، ومأمورات. والمعتقدات واجب قبولها، ومشهورات ووهميات. والواجب قبولها أوليات ومشاهدات، ومجربات. والمجربات حدسيات، ومتواترات، وقضايا قياساتها معها. فالمتواترات جزء من المجربات. والمجربات جزء من الواجب قبولها التى هى بدورها جزء من المعتقدات والمعتقدات جزء من المسلمات. المتواترات اذن مجربات وليست غيبيات. وهو ما يتفق مع أحد شروط التواتر عند الأصوليين، وهو الاتفاق مع الحس ومجرى العادات. وهى مصدر

(١) النجاة ص ٦١-٦٢/٦٦.

المعرفة التاريخية وليست الدينية فقط. أساها شعور باليقين الذى لا يأتى من عدد الرواة بل من سكون النفس الذى يحدد العدد. ولما انقسمت المشهورات إلى واجبات وتأديبيات وخلقيات واستقرائيات دخلت الشرائع الالهية مع التأديبيات الاصلاحية لتوسيع نظرية العلم ومادته، ويجوز للوهميات أيضا أن تكون مشهورة لولا مخالفتها للسنن الشرعية [1].



كما ظهرت المشهورات أيضا كمادة للبرهان. والمشهور مثل المتواتر مصطلح من مصطلحات علم الحديث، والمقدمة المغالطية تشبه المشهورة وهى ليست كذلك. فكثير من المشهورات كاذب، وكثير من الشنيع حق. ونسبة المشهور والشنيع إلى الجدل كنسبة الحق والباطل إلى البرهان. الغلط فى البرهان ما ليس بحق، وفى الجدل ما ليس بمشهور. فلا يطلب اليقين بالمشهورات. والقضية المشهورة ليست بصادقة. وبالتالى لا يقاس عليها. فتارة يقاس على أن النفس لا تموت وتارة يقاس على أن النفس تموت. وأحيانا يسميها ابن سينا الذائعات. وهى مقدمات وآراء مشهورة ومحمودة وجب التصديق بها بشهادة الكل أو الاكثر أو العلماء أو الأفاضل فيما لا يخالف فيه الجمهور، مقاييس الصدق إذن مراتب الاجماع على ما يقول الاصوليون، الكافة أو الغالبية من الناس أو العلماء أو الفضلاء بشرط عدم مخالفة الجمهور أى حكمة الشعوب والبداهة الشعبية. صدقها ليس بالفطرة أو بالعقل بل بالعادة منذ الصبا أى الثقافة المدونة والاتفاق عليها مثل المبادىء الخلقية والسنن القديمة الباقية دون تغير

---

(١) الاشارات جـ١/١٦٩/١٨٥-١٨٦/١٨٨-١٨٩/٩١.

استقراء من التاريخ. ويضرب ابن سينا المثل على ذلك بمثل عربى قديم تحول إلى حديث نبوى بعد قراءة جديدة له تكمل الطبيعة وتعمقها "أنصر أخاك ظالما أو مظلوما". الذائعات مرتبطة اذن بدرجة انتشار الخبر وبمقاييس صدقه(١).

والفطرة الانسانية بين المنطق والوحى موضوع سينوى أصيل لا شأن له بالمنطق الوافد. الفطرة لفظ موروث. ولما كانت الفطرة غير كافية والا لما اختلف العقلاء احتاجت إلى عون آخر من المنطق كما هو الحال فى الموروث. فالمنطق فى الوافد يقوم بدور الوحى فى الموروث، والوحى فى الموروث يقوم بدور المنطق فى الوافد. بل ان المنطق يقوم بدور الوحى فى الوافد، والوحى يقوم بدور المنطق فى الموروث. قد تستغنى عن المنطق إلا إذا كانت مؤيدة بوحى من الله تعالى. والفطرة تشهد بالوهميات كما تشهد بالعقليات. وتعنى توهم اعتقاد أو حدوث شىء وهو بالغ عاقل دون أن يسمع رأيا أو يعتقد مذهبا أو يعاشر أمة أويعرف سياسة. اعتمد على المحسوسات ثم حولها إلى خيالات ثم عرضها على الذهن فان شك فلا تشهد الفطرة بها وان لم يشك أوجبته الفطرة. وليس كل ما توجبه الفطرة صادقا بل البعض كاذب. إنما صدق الفطرة من العقل. ويكون الكذب فى الأمور غير المحسوسة بالذات مثل مبادىء المحسوسات الهيولى والصورة بل العقل والبارى وهى أعم من المحسوسات كالوحدة والكثرة والتناهى واللاتناهى والعلة والمعلولة. يقين الفطرة من العقل، وكذبها نظرا لتجاوز الكاذب منها المحسوسات مثل المبادىء العامة ومنها البارى تعالى. ولو كان الله مدركا حسيا لما وقع فيه الكذب(٢).

ويظهر القياس الفقهى فى الفصل الحادى والعشرين من كتاب القياس من المقالة التاسعة وهى أطول المقالات. وهو من وضع ابن سينا. اللهم لا إذا كان أرسطو يعنى القياس القانون. وهذا هو موطن الابداع أو اقتران التأليف العارض بمواطن الابداع مثل أوتاد الخيمة. ولا يوضع القياس الفقهى مع البرهان والقياس بل مع التمثيل والاستقراء لأنه ظن. فهو جزء من منطق الخطابة والقضايا الحسية والتعقلية والوساطية والنقلية. هو منطق العمل والفعل الذى يجتمع فيه الجزء مع الجزء، والجزء مع الكل، والحس مع الحس، والحس مع العقل، والنقل مع العقل. اما الوساطية فهى المبادىء العامة التى تخص كل الشعوب. الضمائر فيه هى الدلالات والعلامات لأنه يتعلق بأفعال الافراد والجماعات، الخاص والعام. يتشابه ويختلف مع القياس المنطقى. فالأصل فى القياس الشرعى هو المقدمة الكبرى فى القياس المنطقى. والفرع فى القياس الشرعى هو المقدمة الصغرى فى القياس المنطقى. والعلة فى

---

(١) الشفاء، البرهان ص ٦٤/٩٥/١٣٣، النجاة ص ٦٣-٦٤.
(٢) النجاة ص ٦/٣.

القياس الشرعى هو الحد الأوسط فى القياس المنطقى. والحكم فى القياس الشرعى هو النتيجة فى القياس المنطقى. وهو قياس مثالى. وتعنى المثالية الحكم بالشبيه على الشبيه من المثال والنموذج أى النص والأصل. والأصل مأخوذ من الوحى وهو ما يسميه ابن سينا صاحب الشريعة. ونظرا لأنه من الشيعة الاثنى عشرية فانه يضم إلى الرسول خلفاء الله المهديين والائمة من الشيعة. والجزء والكل فى المنطق الصورى هما الخاص والعام فى القياس الشرعى. فالخاص يراد به العام فى المنطق الشرعى كما أن الجزئى يراد به الكلى فى المنطق الصورى. والعام يراد به الخاص فى المنطق الشرعى كما أن الكلى يراد به الجزئى فى المنطق الصورى. والخاص يراد به الخاص فى المنطق الشرعى كما أن الجزئى يراد به الجزئى فى المنطق الصورى، والعام يراد به العام فى المنطق الشرعى كما أن الكلى يراد به الكلى فى المنطق الصورى. والغالب على القياس الشرعى هو القياس الحسى لأنه يتعلق بافعال الناس على عكس القياس المنطقى العقلى الصورى لأنه يتعلق بصور القضايا وأشكال الفكر. لذلك ارتبط القياس الشرعى بالفقه والسياسة. ويعنى الفقه والسياسة هنا العمل والسلوك، العبادات والمعاملات. وتعتمد القياسات الحسية على المقدمات الفقهية والسياسية المخلوطة. مقدماتها الكبرى من الفقه ومقدماتها الصغرى من السياسة، عوامها من أصول الفقه، وخواصها من الممارسات اليومية. أما القياسات الوساطية فمقدماتها مأخوذة ومختلطة من الفقهية. وهى الآراء المحمودة التى لا تخص ملة بعينها وهى سنن غير مكتوبة. عمومياتها فقهية، وخصوصياتها حكمة الشعوب. والمبادىء العامة المحمودة عند كل الناس. العام من الفقه، والخاص من الجمهور. العام من الوحى، والخاص من ثقافات الناس[1].

ويضرب المثل بالفقيه كمحمول لزيد كموضوع . كما تستعمل بعض الأمثلة الفقهية كنموذج للعبارات والقضايا المتقابلة خداعا مثل "ان السكر محرم" وليس فيها تقابل. ويأخذ ابن سينا أمثلة من السنة على المقدمات المحذوفة مثل "ان كل ما هو غير شر ويضاد الشر فهو خير". وتؤخذ أمثلة من موضوعات الفقه على علاقة الأسماء بالمسميات. فالخمر والسلافة يفيدان نفس المعنى باسمين مختلفين. وللسلافة زيادة معنى (الصفاء، الذوق). كما يستعمل مثل الخمر المسكر لبيان حال الجزء والكل، والقوة والفعل. فهل السكر القليل أم الكثير، بالامكان أو بالفعل؟ ويظهر النسخ فى الشريعة كمثال لاختيار حد أفضل من حد آخر إذ لا حدين لشىء واحد. وبالتالى يصبح الحد الأفضل هو الناسخ والحد الأخس هو المنسوخ كما هو الحال فى الشريعة. هنا يستعمل ابن سينا معنى النسخ اشتقاقيا بمعنى الإزالة والاثبات، إزالة المنسوخ وإثبات الناسخ وليس بالمعنى الاصلاحى بيان زمن الحكم. ومع ذلك يدل استعمال ابن سينا

---

(١) الشفاء، القياس ص ٥٥٥-٥٥٧.

لمصطلح النسخ على وجود الشريعة فى المخزون البيئى الثقافى لديه حتى وهو يؤلف فى المنطق تأليفا فى الوافد بمصطلحات الموروث. والسنن القديمة بقيت ولم تنسخ بشهادة الاستقراء الكثير أى حكمة الشعوب[1].

وفى "منطق المشرقيين" يضرب المثل بالمقابلة، فى كتب الحديث لمن يرون أن التعمق فى النظر بدعة، وأن مخالفة المشهور ضلالة، من تعمش عيونهم عن دقة البحث، عراة الفهم كأنهم خشب مسندة[2].

وتظهر البيئة الدينية فى فواتح الكتب وخواتمها، فى اللازمات التى تكشف عن التصور الدينى للعالم عند المؤلف والقارىء، والناسخ، زيادات فى بعض النسخ وكثرتها كلما تقادم المخطوط. تبدأ بالبسملة والحمدلة وبعبارات فلسفية أحيانا تمييزا عن عادة الجمهور مثل واهب العقل ومبدع الكل بلا نهاية. وتدعو فواتح أخرى بعد البسملة بطلب الزيادة فى العلم والحمدلة والصلاة والسلام على النبى وآله وبيان غرض الكتاب وهو التأليف فى علوم الاقدمين بناء على النظر المرتب المتحقق، وهذا هو معنى التأليف، التأليف فى الوافد بناء على نظر العقل. وتبدأ مخطوطات أخرى بمقدمات مشابهة تختلف قصرا وطولا مع الترحم على الشيخ الرئيس والحمد على حسن التوفيق، والدعوة إلى الهداية فى الطريق والهام الحق فى التحقيق، والدعوة إلى السداد واليسر، والنفع بالعلم، والحمد لله والصلاة والسلام على الرسول وآله. ويستثنى من ذلك كتاب الشعر الذى لا يبدأ بالبسملة ربما خطأ من الناسخ. كما تكشف بعض الزيادات بعد البسملة والحمدلة والثناء على الله والرسول والانبياء والخاصة والأئمة ورثة الرسول عن التوجه الشيعى لابن سينا، ومستعينا بالله متوكلا عليه وحامدا اياه حسن التوفيق وسؤاله الهداية والالهام إلى الحق بالتحقيق والصلاة على المصطفين من عباده لرسالته وهم الأئمة المهديين. وأحيانا تبدأ بالبسملة والحمدلة فى أول كل مقال وليس فقط فى أول الكتاب[3].

وأحيانا تكشف الخواتم الدينية أيضا عن توجه شيعى عن الظاهر والباطن. كما تظهر روح الأشعرية فى طلب العون والتوفيق من الله مع ذكر تاريخ انتهاء الكتاب أحيانا. وأحيانا تكون الخواتم أقرب إلى الأخلاق منها إلى الدين وثناء على الفضائل مثل الفقه والحكمة

---

(1) الشفاء، القياس ص ٢٥٩، العبارة ص ٤٣، القياس ص ٦٠، النجاة ص ٧٠، الاشارات جـ١/٨٢، الجدل ص ٢٨٩-٢٩٠، النجاة ص ٦٣-٦٤.

(2) منطق المشرقيين ص ٣-٤.

(3) الشفاء، العبارة ص١/١٣١، القياس ص٣/٤٨/٢٥٨/٥٨٠،البرهان ص٣/٤٩/٥٤/٦٩/١٣١/١٩٣/٤٨١، الهندسة ص ٦ ، الاشارات ص ٢١/٢٩٢، النجاة ص٢، عيون الحكمة ص ٢، منطق المشرقيين ص ٨٣/٢، الجدل ص٧/٢٠٧ الشعر ص ١٥ ، الالهيات جـ١/٣/٢٨/٦٠.

والشجاعة ومجموعها العدالة كفضائل عملية بالاضافة إلى الفضائل النظرية. ومن تميز بالخصائص النبوية صار إنسانيا، سلطان العالم وخلقة الله فى الأرض على ما هو معروف فى التصوف الشيعى وكما هو الحال فى نهاية مخطوط البرهان. وتنتهى بعض الخواتيم بأن الله إعلم، إعلانا عن التواضع، وحدود المعرفة الانسانية. وفوق كل ذى علم عليم. وقد يذكر اسم الناسخ وطلبه العفو والمغفرة، والاعلان عن مذهبه الفقهى المالكى، ونسبة البغدادى، وطلبه المزيد من العلم. وتتفاوت عبارات الحمد والثناء طولا وقصرا حسب انفعالات المؤلف أو الناسخ وقدرته على تكرار الشائع أو تجاوزه[1].

٦- **آليات العرض النسقى المنطقى.** وهى نفس الآليات التى أمكن رصدها فى تحليل الخطاب فى الشرح والتلخيص والجوامع وتحليل أفعال القول التى تؤدى إلى التوضيح وبيان مسار الفكر والقصد والأسباب ووسائل التحقق من صدق الفكر.

وتتعدد أفعال البيان والايضاح والشرح وما يتطلبه من تركيز أو اسهاب، حذف أو اضافة. والايضاح والبيان فى مقابل الغموض والايهام. ويتكرر الايضاح والبيان عدة مرات فى الماضى والحاضر والمستقبل[2].

والعقل أداة الايضاح، ما يوافق عليه وما يخالفه ، ما يقابله وما يستنكره. وهو العقل البديهى الذى لا يحتاج إلى بيان. فمن الواضح أن واجب الوجود لا علة له. لذلك يرد ابن سينا الالهيات إلى المنطق أى إلى طرق البرهان. فلا سفسطة ولا جدل كما هو الحال فى علم الكلام. ولا خطابة ولا شعر كما هو الحال فى التصوف بل البرهان كما هو الحال فى الفلسفة الأولى وفى أصول الفقه. وفى وسط "الالهيات" يوجد فصل كامل عن المنطق، الفصل الثامن، المقالة الأولى "فى بيان الحق والصدق والذب عن أول الأقاويل فى المقدمات الحقة"، وهو آخر الفصول عن منطق اللغة، وتحليل الخطاب[3]. ويؤكد العقل على وجود الكليات فى عالم الأذهان لا فى عالم الأعيان، وأن افتراض التطابق بينهما هو من عمل الوهم والخيال أو عن طريق التجريد للاشخاص. والعقل هو النفس كما هو الحال فى الرياضيات، وكذلك كل المقولات الفلسفية كالصورة والعلة. لذلك تلجأ الرياضيات إلى الرسم لتوضيح عالم الأذهان فى عالم الاعيان. التأخر والتقدم، القدم والحدوث، الأول والآخر كلها فى الأذهان. ويجوز أن يكون الشىء موجودا

---

(١) الشفاء، البرهان ص ١٩٢/٤٨، الجدل ص ٣٣٦/٢١٣/١٦٢، الشعر ص ٧٥، الاشارات جـ١/٢٩٣ عيون الحكمة ص ١٤، منطق المشرقيين ص ٤، الالهيات ص ٣.

(٢) الالهيات ص جـ١/٦٥/٣٢٩/٣٣٢/٤٧/٦٤-٦٥/٣٩٨/٢٣٧/٢٧٨.

(٣) السابق ص جـ١/١٦٥/٢١٧/٢٢٠/٣٦/٣٨.

فى الذهن معدوما فى الاعيان مثل الخبر عن شىء موجود فى الذهن، لذلك كان الصدق فى النفس والحق فى الخارج، وهو الحق مطلقا، الحق بذاته دائما واجب الوجود، وبالتالى يشبه موقف الفلاسفة موقف الفقهاء فى رفض تطابق العالمين، ويكون نقد الفقهاء للفلاسفة بأنهم يقولون بوجود الكليات فى الخارج وبالتالى القول بتعدد الصور غير صحيح[1].

والهدف من الايضاح والبيان إقامة النسق المنطقى على أكبر قدر من الاتساق والبرهان الداخلى بحيث يمتنع فيه المحال والتناقض كما يتضح ذلك فى عبارات مثل: وهذا محال، وهذا خلف، وهذا مستحيل، وهذا كاذب. فالمحال بيان فساده وكذبه. وقد يضع ابن سينا حجة افتراضية للعمل عليها ثم بيان فسادها. ويضع البنية العقلية التى يقوم عليها العرض حتى يبدو أكثر اتساقا وأوسع شمولا[2]. ويستعمل أسلوب المسلمين فى استباق الاعتراض والرد عليه مسبقا كما هو الحال فى علم الأصول فى صيغة "فان قال قائل .. نقول" من أجل إكمال البنية العقلية وتحليل التجربة المشتركة بين المؤلف والقارىء قبل أن تقع. وقد يصبح الاعتراض سخفا وجدلا ولجاجة لا ينفى التساؤل والمعرفة بل الاحراج والعناد[3].

والفهم اقتضاء يعبر عنه بألفاظ "يجب" ، "ينبغى" . فالحق ضرورة. والصواب يفرض نفسه فى يقين داخلى ونسق فكرى وكأن اليقين حتمية قبلية من طبيعة الذهن ومسار الفكر قبل أن يكون بآلياته وأشكال القضايا وترتيب المقدمات واستخلاص النتائج. مسار الفكر اقتضاء ذهنى وطبيعى. وتحليل معانى الألفاظ لمعرفة معانيها وحذف مالا يدخل فى الغرض اقتضاء منهجى[4]. لذلك يتم استعمال فعل الأمر للمؤلف والقارىء على السواء بأفعال "إعلم"، "إعرف"، "انظر" وكأن المعرفة الزام خلقى فى تجربة مشتركة، عودا على بدأ، ومسكا بالخيط من أوله، العود إلى الرأس. وقد يكون الشخص الثالث الغائب فى صيغة الندب وليس الأمر[5].

---

(١) السابق ص جـ١/٢٦/٣٢/٤٨/٢٠٥/٢١٢/١١٢/١١٤/١٢٢/١٥٩-١٦٠.

(٢) وهذا محال، الالهيات جـ١/٤٠/٤٥/٧٣/٨٢/١٠٧/١٣٥/٢٢٨/٣٢٠/٣٢٤/١٤٣، النجاة ص ٢٤٦ /٣٥٢/ ٤٠٢/٤٠٤/٢٠٣، وهذا خلف، الالهيات جـ١/٤١/٤٤/٤٦/٧٣-٧٤/٧٦-٧٧/٨٢/١٠٨/٣١٦/٣٤٧،النجاة ص ٢٣٢/٢٣٤/٢٠٣/٢٠٥/٢٠٧/٢١٧/٢٣٤، وهذا مستحيل، الالهيات جـ١/٢٢٠/٨٢، وهذا كاذب، الالهيات جـ١/٧٨، وهذا خلف، الالهيات جـ١/٤٤ ، النجاة ص ٢٣٢/١٣٤، عيون الحكمة ص ٥٧-٥٨.

(٣) الشفاء، البرهان ص ١١٤/١١٦/٢٠٩/٢٢٨/٢٣٥/٥٨-٥٩، الالهيات جـ١/٢٢/١٩.

(٤) الشفاء، البرهان ص ١٦/٣٦/٢٨، الجدل ص ٩٠، الالهيات جـ١/٩٥/٢٤٨/١٠/٢٤٣/٢٥٢، النجاة ص ٢٠٠، الاشارات جـ١/٨٨.

(٥) الشفاء، البرهان ص ٧٥/٣٦/٧٣/١٠٥/٢٢٩/٢٥٧، الالهيات جـ١/١٠٢/٢٠٨/١٣٨/١٦٩/٣٣٤، الجدل ص ٥١.

ولا يعنى هذا الاقتضاء الاعتماد على المعيار الداخلى وحده بل هو اقتضاء خارجى أيضا يقوم على التحليل والبحث عن الأسباب. فان كان الفكر منطقيا يقوم على استدلال صورى إلا أنه أيضا يقوم على تحليل الأسباب جامعا بين المنطقين الصورى والمادى، الرياضى والعلمى، العقلى والتجريبى. والاسباب هى التى تفسر أقوال الآخر وأقوال الأنا. فلا قول بلا علة كما هو الحال فى علم أصول الفقه، لا حكم إلا بعلة بالرغم مما قد يؤدى تحليل العلل إلى التطويل. والعلة الغائية أقوى أنواع العلل وأولاها. فالغاية هى التى تحدد مسار الفكر وتكشف قصده. هى النتيجة النهائية، المطلوب اثباته. ومن ثم كان أفضل فهم للقول يتم عن طريق معرفة العلة الغائية[١].

ويصف ابن سينا مسار فكره، ما تم فى الماضى وما يتم فى الحاضر وما سيتم فى المستقبل فى مسار واحد متصل، له بداياته ونهاياته، مقدماته ونتائجه فى استدلال واحد مستمر يخلو من التناقض والقفزات. يعود على بدأ، ويذكر بما فات، ويعلن عما هو آت وبيان ما يحدث الآن. ويتم الربط أحيانا بين الفقرات عن طريق استعمال هذه الازمنة الثلاثة. وغالبا ما يكون المسار فى فعل من أفعال الايضاح والاظهار والكشف. وأحيانا يتم الايحاء بشىء دون تفسير ثم يعاد إلى تفسيره وتفصيله. وذلك أظهر فى "الشفاء" منه فى "النجاة" أو"الاشارات والتنبيهات" نظرا للطابع المغلق للشفاء الذى يحتاج باستمرار إلى تذكير وتنبيه وبيان لمسار الفكر. وتقل هذه الألفاظ الرابطة فى الموضوعات المحلية، فى تنظير الموروث، وتزيد فى الوافد، تنبيها للقارىء على منطق الغريب. فتغيب مثلا فى المقالة العاشرة فى "الاشارات والتنبيهات"، وتقل فى "النجاة"، وتكثر فى "الشفاء". تقل فى الاختصار، وتكثر فى التطويل[٢] . والغالب هو الفعل الماضى للتذكير بما سلف[٣]. والمضارع يبين الخطوة الحالية للقارىء[٤]. والغاية هو الحصر والاستقصاء الذى يسميه ابن سينا على سبيل الاقتصاص[٥].

---

(١) الشفاء، البرهان ص ٣٣٧/١٨١/٧٩/٢٣٣/٢٨/٨١، الالهيات جـ١/٣٠٣/١١٩.

(٢) افعال الماضى فى الشفاء، البرهان ص٧٣/١٤٧/١٧٠/٧١/١٨٦/١٨٨/٢١٧/٢٣٧/٢٤٩، الجدل ص٥/١١/١٣/٨٢/١٤٤/١٤٩-١٥٠/١٧٧/١٩٥/١٨١/٢٣١/٢٦٤/٣١٠/٣٢٥،الالهيات جـ١/٨٢/٩٨/١٠٣ /١١١/١١٥/١٣٠/١٣٨/٢٣٧.أفعال المضارع، الشفاء، البرهان ص ١٥٦/١٨٣، الجدل ص ١٤٥/١٦٥، الالهيات جـ١/٦٥-٦٦/١٠٢/١٠٧/٢٦٩/٢٩٤ افعال المستقبل، الشفاء ، البرهان ص ١٨/٩٨/١١٢/١٧٣، الالهيات جـ١/٢١/٦٦/١٤٣/٢١١/٢٠٨/٢٦٠/٣٧٠/٤١٧/٦/٢٢٥/٥٨/٤١٣.

(٣) الالهيات جـ١/٣٥-٣٦/٤٠/٥٤/٥٩/٧٤/٢٦٠/٢٨٣/٣١٤/٣٢٧/٣١٢/٣٧٣/٤٠٢/٤٠٥/٤١٤/٤٢٨/٤٣٨/٢٧٠/٢٩٥، النجاة ص ٢٧٦/٢٤٢/٢٠١، الاشارات جـ١/٤١/٨٧.

(٤) الالهيات جـ١/٥/٦٠/٢٢٠/٢٢٥/٢٩٨/٣٠٣/٤٤١، الاشارات جـ١/١٨٦/١٩٦.

(٥) الالهيات جـ١/٨١/١٢٨/١٦٣/٢٥٧/٢٩٨/٣٢٧/٤٢٦، الاشارات ص ١٩٢/١٨٨/٢١٦.

ويستعمل لفظ الهداية لارشاد القارىء وتنبيهه على مسار الفكر. وأحيانا يكون الاعلان عن الشيء نفسه باسم الاشارة من أجل رؤيته بعد توضيحه[١].

والعود على ما بدأ يمنع من الاستطراد وفتح القوسين توضيحا للمسار الكلى وتحقيقا للغرض، حرصا على الايجاز ومنعا من التطويل. العودة إلى الرأس أى العودة إلى الأصل والموضوع بالرغم من طول النطق والاسهاب خاصة فى أشكال القياس. ولا يذكر ابن سينا كل الأمثلة فى القياس بل يختار بعضها. وإيراد الجزئيات يطيل الكلام. ومن لا يصدق الكل لا يصدق الأجزاء خاصة لو كان الموضوع عن رؤية ومشاهدة ورواية عن الصادق، لا فرق فى ذلك بين أرسطو والنبى والامام. وفى نفس الوقت قد يحتاج ابن سينا إلى الشرح والزيادة للايضاح. فالغاية النهائية قد القول على المعنى أو بتعبير البلغاء العرب، التعبير عن مقتضى الحال[٢].

وعندما تظهر لحظات الفكر الثلاث يتضح مسار الفكر، مقدماته ونتائجه وطرق استدلاله. فهو ليس شرحا للقول أو تلخيصا له. وليس ترجمة له وتعليقا عليه. بل هو تفكير فى معانى القول وإعادة النظر فيها وصبها من جديد فى مسار فكرى مستقل متسق الخطوات، كل خطوة لاحقة قائمة على الخطوة السابقة، قيام الفرع على الاصل، وهو انتقال طبيعى وذهنى ومنطقى[٣]. مثلا فان إثبات المبدأ الأول لا يتم إلا عن طريق الاستدلال من المحسوسات كما هو الحال فى علم الكلام بل ومن الكليات كما هو الحال فى الفلسفة، الأول طريق بعدى، والثانى طريق قبلى[٤].

ويحيل الفكر إلى نفسه بالرغم من تقسيماته وتفصيلاته وخطواته. كل فن يحيل إلى الفن السابق أو اللاحق، وكل بداية تعقبها نهاية ثم تحيل إلى بداية أخرى. فالمسار الواحد يتعدد إلى عدة مسارات على نحو لولبى تصاعدى حتى يتحقق المسار الكلى وتظهر بنية النسق مما يخفف من الطابع الصورى التركيبى للشفاء خاصة، هرم بلا قاعدة، وبناء بلا أساس. عالم مغلق بلا أبواب أو نوافذ لا يكاد يخرج منه أو يدخل اليه أحد. يقدم ابن سينا ويؤخر الموضوعات طبقا للنسق والعادة. فبيان الحق وتبديد الشكوك والظنون والأوهام موزع فى عدة فنون. والأقوال المشهورة والأقوال العلمية كل فى مكانها. القياس له مكانه، والبرهان

---

(١) الالهيات جـ١/١٣/٦١/٨١/٣١٨، الاشارات ص ١٥٩.

(٢) الشفاء،البرهان ص٧٣/٨٧/١٢٠/٢٠٢/٢٣٣-٢٣٤/٢٣٧، القياس ص ٩٨/٥٠٥/٩٢/٩٣، الجدل ص١٨٧/ ١٨٩،الالهيات جـ١/٢٦٨-٢٦٩/٢٧٥/٣٤٤/٣١/٢٧٧/٣٧/٢٢٤/٣٤٩/٣٥٤/٣٦٠/٣٧٥/٣٣٧، الاشارات ص ١٨٥/١٨٢/١٨٠، النجاة ص ٢١٥/٢٣٥.

(٣) الشفاء، البرهان ص ١٢٤/٢٥٧/١٥٦، الجدل ص ٨١/٩٩/٤٨، الالهيات جـ١/٣٤٢/٤٠٧/٣/٣٤٢.

(٤) وهى القسمة المعروفة عند كانط فى الفلسفة الغربية الحديثة.

له مكان آخر. وكل كتاب من كتب المنطق له موضعه وغايته حيث تصب كلها فى البرهان[١]. ويحال إلى باقى العلوم لبيان ارتباط جوانب النسق الثلاثة، المنطق والطبيعيات والالهيات لأنه يعبر عن بنية العقل، المنطق للذات، والطبيعة للموضوع، وما بعد الطبيعة لعلاقة الذات بالموضوع، الذات عندما تقترب، والموضوع عندما يتم تجاوزه[٢]. وأكثر الاحالات إلى المنطق، وهو المرادف للمعلم الأول، مثالى النزعة. لذلك اتفق مع الالهيات. ويتضح ذلك خاصة فى "النجاة" إذ يشار إلى المنطق باستمرار فى الالهيات فى حين أنه لا يشار إلى الطبيعيات إلا نادرا [٣]. وتحيل الالهيات إلى طبيعيات، فالالهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى كما تحيل الطبيعيات إلى إلهيات فالطبيعيات الهيات مقلوبة إلى أسفل. وكلاهما تصور مثالى للعالم ينفى الاتفاق والعبث ويثبت الغائية والقصد. كما يحال إلى التعليميات ولو على نحو أقل لأنها نموذج المفارقات فى الالهيات. ويحال إلى النفس وقواها عندما يتم عرض العقل فى الالهيات فى نظرية الاتصال وتفصيل قوى النفس حتى القوى الناطقة [٤]. كما يحيل ابن سينا إلى باقى كتبه ويحدد مسارها مما يدل على وحدة التأليف الفلسفى[٥]. وقد تكون الاحالة إلى بعض الكتب الخاصة فى المنطق مثل البرهان وأنالوطيقا أو إلى مجرد علم آخر دون تحديد نظرا لوحدة العلوم أو إلى مواضع أخرى فى بعض الكتب. فالكل فى الذهن قبل عرض الأجزاء، يعطيها وحدته، وتعود اليه. الجزء يحيل إلى الجزء وكلاهما يحيل إلى الكل[٦].

وبالرغم من أن ابن سينا يبدأ بمحاذاة التعليم الأول إلا أن ابداعاته الجزئية المتناثرة والمطمورة تحت النسق تمكن من رؤية الكلى الذى يتجلى فى التحقق من صدق النسق وتبديد الشكوك حوله حتى يزداد عقلانية واتساقا. ويحاول تبديد هذه الشكوك فى الالهيات اعتمادا على بيان المبادىء نفسها[٧]. وفى الفلسفة هناك معيار للصدق. هناك حق وباطل، صواب وخطأ، صدق وكذب ليس فقط من ناحية شكل الفكر والمنطق الصورى ولكن أيضا من حيث

---

(١) الشفاء، الجدل ص ٢٩٧/٣٠١/٨٢/٢٩٠، القياس ص ٨٩-٩٠/١٠٥/٢١٠-٢١١، البرهان ص ١٨٦، الالهيات جـ١/٩٣.

(٢) الشفاء، الجدل ص ١٩٤، الالهيات جـ١/٢٢/٩٤/١١٢/١٣٢/٩٣/١٣٩/١٤٣/٣٦٣/١٢٩

(٣) الالهيات (٧)، الطبيعيات (١) الشفاء، الالهيات جـ١/١٧٣/١٩٦/٣٠٤/٢١٣/٣٤٨-٣٤٩ النجاة، ص٢٣٨-٢٣٩/١٣٨/٢٢٥/٢٢١/٣٨١.

(٤) الالهيات جـ١/٢٧٥-٢٧٦/٢٨٤/٣٤٤/٣٨٠/٣١٦/٢١-٢٢.

(٥) الشفاء، القياس.ص ٩٤، الالهيات جـ١/٤٣٩.

(٦) الالهيات جـ١/٣/٥/١٩/٤٨/٦٩/٣٦/٥٤/١١٨/١١٣/٢١٩/٢٠٧/٢٩٩-٣٠٠، النجاة ص ٢٤٧، الاشارات ص ٢٢١-٢٢٢/١٢٠.

(٧) الالهيات جـ١/٣٣٢/٣٢٥/١٥٧/١٦٩/٢٠/٩٤/٢٠٢-٢٠٣/٢٣١/٢٦٤-٢٦٨/٢٨٣-٣٠٠/٢٨٤/٣٤٤.

المضمون مثل القول بالغائية في مقابل البخت والاتفاق. ويتم الجدل مع الخصوم كما هو الحال في علم الكلام مثل إثبات الغائية والرد على منكريها كما تفعل المعتزلة ضد الاشاعرة، ورفض المصادفة والاتفاق والعبث. فالغائية لا تنفى الحرية. هناك فرق بين الغائية والضرورة. لذلك كان للعلة الغائية الأولوية على باقى العلل. يبدأ ابن سينا من التيارات الموجودة في عصره عند الحكماء أو المتكلمين أكثر مما يبدأ من اليونان بعد أن تحول الوافد إلى موروث فرعى بالاضافة إلى الموروث الأصيل. ويستعمل ابن سينا كل وسائل الجدل، التسليم افتراضا بحجج الخصوم من أجل تفنيدها بعد ذلك. ويحلل موقف السوفسطائى الذى يقوم على الانكار باللسان وهو العناد أو تعرض له شبهة أو تختلط فتسد عليه طرفى النقيض. ومن ثم يتعامل مع الفيلسوف بأسلوب الجدل والحوار، قياسا على قياس. ويضطر السوفسطائى أحيانا إما إلى الأعراض والسكوت او إلى التسليم. أما المتحيز فيتم التعامل معه بحل شبهته. ومن ثم يكون الفيلسوف هو صاحب البرهان[1].

ويكشف المسار الفكرى عن القدرة على المراجعة والتحقق من صدق ما يقال. فهو فكر يراجع ويتحقق في اطار نظرية عامة من الصدق. ولا يعرض ابن سينا أى قول دون مراجعة وتحقيق وتصديق. وفى اطار عملية التحقق يتم التخلص من الشبهات واكتشاف الغلط والفساد. ويطلق ابن سينا على هؤلاء المغفلين المتعصبين الذين لا يعجبه أقوالهم المليئة بالظنون والشفاعات والأخطاء والتخليط وتأويلات غير مناسبة وضعيفة. والحق والانصاف ما ينتهى اليه ابن سينا. وهو لا يراجع إلا ما يستحق المراجعة. أما الذى لا يستحق ذلك فانه يتركه. وهى في الغالب أقوال المتكلمين التى هذوا بها دون أن يخصص لها، كما فعل الكندى وابن رشد، فى البداية والنهاية، أعمالا خاصة لنقدها وتجاوزها[2]. ويعرض حجج كل فريق ثم يقارن بين الموقعين مؤيدا أحدهما على الآخر أو يتجاوز إياهما لموقف ثالث متكامل ضاما الطرفين فى مركب جدلى جديد. ويبين مسار الفكر خطين يميل ابن سينا إلى أحدهما. ينصر رأيا على رأى، ويرجح موقفا على آخر دون تحديد لهويتهم وأسمائهم حرصا على الطابع النظرى اللامشخص. فابن سينا يتعامل مع أفكار لا مع اشخاص، ومع آراء لا مع افراد، ومع تأليف لا مع مؤلفين[3]. ولا تعنى المراجعة والتحقق بالضرورة النقد بل قد تعنى أيضا الموافقة والا كان تعصبا ورفضا مبدئيا مذهبيا خاصة وأن ابن سينا صاحب نسق.

---

(١) الالهيات جـ١/٤٩-٥٠/٥٤.

(٢) الشفاء، القياس ص ٦٦/٢٩٦/٧٨/٢٦٤/٢٦٧/٢٧٥/٤٩٥، الجدل ص٤٥٥/٩٩-١٠٠/٤٨٠/٥٢٤/٢٧٢ / ٢٨٢/٦٦/٩٦/٤١٦/٢٢٤، الالهيات جـ١/٣٣/٣٣٢-٣٤٠/١٢٥-١٢٦/١٤٩/١٣٤.

(٣) الشفاء، البرهان ص ٦٤/٦٦، القياس ص ٤٢٥/١٦٨/٢٢٠/٤٠٩، الجدل ص ٥٠/٤٨/١٢١/٢٧٤.

ويحلل ابن سينا نشأة الخطأ عن التعصب والغفلة. وأحيانا يرجع الأقوال الخاطئة إلى الاهمال، ويحذر من الألفاظ المغلطة المشتركة ويبين أهمية الاصطلاح، ويحلل الألفاظ كما هو الحال عند الأصوليين. وقد يرجع الخطأ إلى سوء التأويل. وأحيانا يكتفي بأنه لا يعجبه ما يقال مستعملا الاستحسان المباشر كما هو الحال عند الأصوليين. ويصرح أحيانا بأنه لا يفهم ما يقال حق الفهم. ولعل غيره أقدر منه على الفهم تواضعا أو تهكما [1]. ويراجع الالهيات ويكتشف بطلان نظر الخصوم فى موضوع هذا العلم. وتتم مراجعة الالهيات بالعودة إلى الطبيعيات. فالالهيات طبيعيات مقلوبة تقوم على قياس الغائب على الشاهد. كما يبين خطأ الخصوم وغلطهم وفساد أقوالهم وكذب ادعاءاتهم وفساد دعاويهم واستحالة مواقفهم. بل يبحث عن أصول أسباب الغلط رادا الأغلاط إلى اسبابها الأولى. والغلط مثل الخطأ والكذب والفساد والاستحالة. ويعتمد على السبر والتقسيم لتعديد الاقسام والتحقق من صحة كل قسم، صدقه أو كذبه حتى ينتهى إلى صدق أحدها[2]. كما ينتهى ابن سينا إلى رفض المخالف للحق والمضاد والمناقض له مثل نظرية الصور أى المثل وهو مذهب الحكماء الأقدمين. ويستعمل لفظ "اقتصاص" أى تمحيص ومراجعة وفحص وبيان. كما يبحث عن السبب فى القول بالمفارقات وعن أصل الجهل الذى كان سبب الضلال. فالفلسفة مقاومة الخطأ والكشف عن الضلال. وهو تمحيص من ابن سينا بالرغم من قيام ارسطو قبل ذلك فى الفلسفة اليونانية. ومهما حاول البعض التخلص من الأوهام فانه يعجز عن ذلك ويقوم ابن سينا بالمهمة بدلا عنه[3].

ويستعمل ابن سينا مقولتى الظن والحق فى النقد. فأقوال الشراح المناطقة ظن لا يرتقى إلى مرتبة الحق الذى يبحث عنه. وهما مقولتان قرآنيتان على التقابل. مهمته تبديد الظنون كما بدد الشكوك، والوصول إلى الحق كما وصل من قبل إلى اليقين. وقد يكون الحق من جانب الجمهور، ويكون سبب الخطأ هو تشبه البعض منهم بالفلاسفة عن جهل وعدم دراية بالعلل والاسباب تقليدا منهم. فأحد أسباب الخطأ الجهل بالاسباب، والانتساب إلى العلم من ليسوا أهلا له وضعفاء التمييز ومن يستخفون بالأمور[4]. ويلجأ ابن سينا إلى حسن العدل

---

(١) الشفاء، القياس ص ٥٩/٩٨/٢١٠-٢١١/٤٩٤/٤٨٦، الالهيات ص ١٠٧/٣١٨/١٩٩/١٦٧/١٩٠/٢٩٠، النجاة ص ٢١٣.

(٢) الشفاء، الالهيات ص ٩/٤٥/٦٥/١٤٣-١٤٤/٣٢٣/٨٥/٣١٤-٣١٥/٢٠٢-٢٠٣/٦٢/١٦٨-١٦٩/٢٢٧.

(٣) الشفاء، الالهيات ص ١٣٥/١٤٤/٢٤٧/٤٠٤/٢٦/٣٦/٣١٠-٣١٢/١٠٦، النجاة ص ٢٣٩، الاشارات ص ١٩٧/١٩٨.

(٤) الشفاء، الالهيات ص ١١٦/٢٠٢-٢٠٣/١١٦/٦٦١/٢٦٩/٢٩٣/٣١٤-٣١٦/٤٨/٤٣٩/٤١٣/٣٤/١٥٥/ ٢٩٩/٣١٤-٣١٥، القياس ص ٦٥/٤٨/٤٢٥.

والانصاف عند الناس. ويستدعى التجربة المشتركة بينه وبينهم فى جبهة واحدة ضد أخطاء الشراح والمفسرين. ويعطى وصايا وتحذيرات مما يدل على أنه يعرف الحق وينبه على الخطأ حتى فى العناوين الجزئية للقياس بالرغم من الاشكال والمعادلات النظرية المجردة الغالبة عليه[1].

٧ - **المعتبر فى الحكمة (ابو البركات البغدادى)**. لم يكن ابن سينا والغزالى وحدهما صاحبا العرض النسقى المنطقى بل شاركهما فيه أبو البركات البغدادى (٥٤٧هـ) فى "المعتبر فى الحكمة" الذى يعادل "الشفاء". ولو أنه عرض لبناء الحكمة لكان أقرب إلى "تمثل الوافد قبل تنظير الموروث"، وهو النوع الأدبى الثانى من التأليف نظرا لأولوية الوافد فيه على الموروث[2].

لذلك يظهر النقد بين الحين والآخر للحالة الراهنة للمنطق. ويدل على ذلك عبارات مثل "وهذا كلام مدخول"[3]. كما تظهر أفعال القول فى ضمير المتكلم الجمع "قلنا" أو المفرد "نقول" أكثر من "قال" لأن أبا البركات هو الذى يتحدث وليس أرسطو[4].

ويتوجه البغدادى أحيانا إلى المخاطب وضرب الأمثلة له والتراسل معه، وتحليل التجارب المشتركة[5]. مع الدعوة له بالبقاء، ويوجد تعليق بين الحين والآخر، من المؤلف أوالناسخ أو القارىء. والغالب أنه من المؤلف[6].

وقد يذكر أبو البركات فى آخر الفصل بإزالة اللبس الذى وقع فى أذهان المناطقة مخالفة لأرسطو[7]. ويدافع عن أرسطو ضد اتهام المتأخرين له بأنه أغفل وضع كتاب فى

---

(١) الشفاء، القياس ص ٤٠٣/٤٦٠/٣٨٥/٤٦٢-٤٦٨.

(٢) أبو البركات البغدادى: المعتبر فى الحكمة. وهو أبو البركات البغدادى هبة الله بن على بن ملكا. كان يهوديا وأسلم. والقابه سيد الحكماء وأوحد الزمان. جـ١/١ جـ٢/٢٩٧، الطبعة الأولى تحت ادارة جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن حرسها الله طول الزمن وحفظها من الشرور والآفات والفتن.

(٣) المعتبر ص ٢٤.

(٤) السابق ص ٢٩.

(٥) السابق جـ٣/٤٠.

(٦) السابق جـ٣/٦٥-٦٦/٢١٨-٢٢٦.

(٧) "وقد وقع لقوم من ذلك تخليط فى أحكامهم فى القضايا المطلقة ومخالفة لأرسطوطاليس فى أشياء منها ستذكر فى موضعها. فاذا تأملت ما قيل هاهنا تخلصت من مثل ذلك. وسهل عليك ما صعب عليهم ومناقضة ما تجده من الأقوال التى تخالف ما قيل هاهنا فى المواد والجهات يقدر عليه ما جاد فهمه وتأمله لما قلناه فيها وما قاله من خالفناه"، المعتبر جـ١/٨٩.

القضايا الشرطية. وربما صنفه ولم يُنقل إلى العربية[1]. وفى موضوعات العلوم ومطالبها ومسائلها ومبادئها ينقد أبو البركات تقليد المتأخرين للنقول القديمة وجعلها ضرورية فى العلم والتعليم فطولوا وتعدوا الواجب وما أوجبوه وامتلأت تصانيفهم بالتخليط وإدخال مسائل علوم فى علوم أخرى فاختلط التعليم بالتقليد، والتقليد بالتعليم فخرجوا من زمرة الفلاسفة الذين يرتبون بياناتهم على الترتيب المنطقى[2].

ويحذف أبو البركات كل إطالة وإسهاب لا لزوم له فى موضوع أن لكل جسم حيزا واحدا طبيعيا وأن فيه مبدأ حركة يسكنه فيه أو يحركه فيه أو اليه[3]. وقد يكون موضوع الفصل شرح أقوال فيه لمراجعتها والتحقق من صحتها مثل " فى شرح كلام من قال ان الله تعالى لا يحيط علمه بالموجودات"، "فى اعتبار الحجج المنقولة عن أرسطوطاليس"، "فى مناقضة الاحتجاج المنقول عن ابن سينا"، "فى ذكر رأى أرسطو وشيعته فى بداية الخلق"، "فى اعادة النظر فيما قد قيل فى النفوس والعقول المفارقة"، "فى تتبع ما قيل فى بداية الخلق من العقول المفارقة ونفوس الأفلاك واجرامها"، "كلام فى الحركة وما يشبهها"[4].

ومن الوافد يتصدر أرسطو ثم أفلاطون ثم سقراط ثم أقليدس ثم تراسوماخوس ثم مانن وجالينوس وبقراط[5]. ويذكر الحكيم بدلا من أرسطو، ويشفع لقب الامام أمام أفلاطون. وواضح أن أرسطو هو واضع الحكم وبانيها ثم أفلاطون وسقراط. ويعترف أبو البركات بأنه حذا حذو أرسطو فى كتبه المنطقية والطبيعية والالهية. وذكر فى كل مسألة آراء المعتبرين من الحكماء. ثم أضاف البراهين والحجج طبقا لرجحان العقول وما يثبت بالدليل والبرهان.

---

(١) "وقال بعض المتأخرين أن أرسطوطاليس صنف فيها كتابا خاصا ولم ينقل إلى العربية. وهو تخمين لا حقيقة له. فانه لو أراد ذكرها لما عدل بها عن موضعها هذا. وليس فيها ما يستحق أن يفرد له كتابا منقطع المبادىء والأواخر"، السابق جـ١/١٥٥.

(٢)"وأراد قوم من المتأخرين إيجاب هذا التقسيم وجعله ضروريا فى العلم والتعليم فتمحلوا وطولوا وتعدوا الواجب وما أوجبوه فى تعليمهم وتصانيفهم وتخليطهم فى ايرادهم... واختلط التعليم بالتقليد والتقليد بالتعليم فخرجوا بذلك من زمرة الفلاسفة الذين يرتبون بياناتهم على الترتيب المنطقى ..." السابق جـ١/٢٢٤-٢٢٥.

(٣) "وقد طول الكلام فى هذا المعنى بما لا حاجة إلى إيراده فمن تأمله وعقله عرف لأى سبب تركناه، واكتفينا فى هذا البيان بهذا القدر من غير تمحل وتكلف لما لا يثبت عند التأمل والنظر المحقق بل يبطل ونحن فقد ثبت لنا بهذا القدر ....." السابق جـ٢/١٠٨.

(٤) السابق جـ٣/٦٩/٨٨/١٤٨-١٥٨/١٦٨-١٧٤.

(٥) أرسطو (٦٥)، الحكيم(٢)، أفلاطون(١٢)، الامام أفلاطون(١)، سقراط(٧)، أقليدس(٣)، تراسوماخوس(٢)، بقراط(١).

فقد راجع كتب أرسطو على العقل، وقبل ما اتفق معه وزاد عليه مزيدا من التنظير، ونقد ما خالفه وأسقطه[١]. ويشترك القارىء معه فى التجربة والمراجعة. ويقابل النسخة مع باقى النسخ للاطمئنان. السماء والعالم والحيوان والنفس وقاطيغورياس السماع الطبيعى أولا ثم الكون والفساد والآثار العلوية والنبات وما بعد الطبيعة. ويذكر طيماوس لأفلاطون.

وتكثر أسماء الفرق مما يشير إلى التعامل مع التيارات والمذاهب. ويتصدر القدماء ثم المتأخرون والمتقدمون ثم الأقدمون ثم الحكماء الأولون، والحكماء الأقدمون، والحكماء المتقدمون والمتأخرون، والقدماء الأقدمون مما يدل على وعى تاريخى حاد من القدماء إلى المحدثين. ثم يذكر الفرق كمذاهب خارج التاريخ مثل الفلاسفة، الشارحون الطبيعيون، الدهرية أو المشرحون أى أطباء التشريح[٢].

وكان هذا التمايز بين القدماء والمحدثين والأوائل والأواخر هو سبب تأليف الكتاب. إذ نقل الأوائل العلوم شفاها. فاضطر المتأخرون لتدوينها. وكان القدماء كثيرى العدد طويلى الأعمار. ولم يكن هناك خوف من اندثار العلم. فلما قل عدد العلماء ونقصت الأعمار اضطر المتأخرون للتدوين حفاظا على العلم. واذا كان الأوائل قد وضعوا العلوم ثم أصبحت غامضة مستغلقة عبر الأجيال تكون مهمة المتأخرين الشرح والايضاح "ببسط وتفصيل وتكرار وتطويل" حتى يختلط كلام العلماء بكلام الجهال. فيأتى "المعتبر" ليعيد الأمور إلى نصابها، التعبير عن العلم بلغة سهلة، نظرا لصعوبة نقله من لغة إلى لغة. لذلك سمى "المعتبر" أى المدون الذى أتى بعد طول تأمل ونظر[٣].

---

(١) "واحتذيت فى ترتيب الأجزاء والمقالات والمسائل والمطلوبات حذو أرسطوطاليس فى كتبه المنطقية والطبيعية والالهية. وذكرت فى كل مسألة آراء المعتبرين من الحكماء، والحقت ما أعوز ذكره من أقسام الرأى، وأوردت البيانات والحجج بمقتضى النظر ما ذكر منها وما لم يذكر. ثم تعقبتها بالاعتبار. وأعتمدت من جملتها على ما رجحت به فى المعقول كفة الميزان وانتصر وثبت بالدليل والبرهان. ورفضت ما عداه كائنا ما كان وممن كان. كما يظهر لمتأمله بالمطالبة والتصفح والمراجعة. ويرى عذرى فى البيان، وحجتى فى الحجة، وبرهانى فى البرهان"، المعتبر ص ٤، "ان صاحب الكتاب الذى هو أرسطو لم يستعمل ذلك فى كلامه فى كتبه أما لصعوبته وإما لغرابته وإما لأنه لا حاجة اليه بل أقول انه لجميع ذلك فان الذهن السليم ينتقد مواضع التحريف والزيادة والنقصان"، السابق ص ١٧٣.

(٢) القدماء (٣٢)، المتأخرون، المتقدمون(٥)، الأقدمون(٤)، الحكماء الأولون، الحكماء الأقدمون، الحكماء المتقدمون والمتأخرون، القدماء الأقدمون، المتفلسفة من القدماء(١)، الحكماء (٨)، الفلاسفة، الشارحون، الطبيعيون، الدهرية، المشرحون(١).

(٣) المعتبر ص ٢-٥.

ويذكر القدميون ثم الحدثيون أى أنصار القول بقدم العالم وبحدوث العالم(١). ويشار إلى بعض الأقوام على العموم دون تحديد لهم إبقاء على استقلال الموضوع عن حوامله التاريخية مثل "قوم"، "بعض أهل النظر"، "بعض أشخاص من الناس"(٢).

وكان أبو البركات على وعى بتميزه عن القدماء واستئنافه التراث المنطقى القديم مع حذف الزائد وزيادة الناقص، وإعادة الترتيب ونظرا لتداخل موضوعات المنطق مثل تداخل الحدود أى مباحث المقولات فى البرهان والجدل(٣). ويشير فى الأقاويل الشعرية إلى "زماننا ولغتنا". ويضرب المثل بالشعر العربى(٤).

وهى أول محاولة لاحياء الحكمة بعد الغزالى. ومع ذلك يظل المعتبر كتابا تقليديا فى علوم الحكمة كما عرضها "الشفاء" بالرغم من نقده الجزئى له وخروجه أحيانا عليه وعودا إلى عرف الناس وعادات الحديث. فالمنطق تجريد لخطاب الناس وطرق تفكيرهم فى الحياة اليومية(٥).

كما يظهر التمايز بين اليونانيين أو اليونان والعرب كقوم ولغة. فيذكر اليونانيون أكثر من العرب كقوم. ولكن تتصدر اللغة العربية اللغة اليونانية. ثم تتساوى اللغة اليونانية مع الفارسية. ويتساوى العرب والعبرانيون والسريانيون والعربى والعجمى(٦).

ويستعمل بعض الألفاظ المعربة قبل المنقولة أو بعدها فى المنطق فى عناوين المقالات مثل الخامة "طوبيقا" وهو علم الجدل، والسادسة فى الأقاويل السوفسطقية وهى قياس المغالطين، والسابعة القياسات الخطابية وهى التى تسمى باليونانية ريطوريقا، والثامنة فى القياسات

---

(١) القدميون(٩)، الحدثيون(٤).

(٢) المعتبر ص ٢٠-٢٢.

(٣) "وقد بقى فى أمر الحدود أبحاث تأتى فى المناسبات بينها وبين البراهين. وهى أكثر ما أمعن فيه المتقدمون فى الكتب المنطقية فى كلامهم فى الحدود. فلذلك تكلموا فى الحدود بعد كلامهم فى البراهين. وما عدا ذلك مما ذكرناه فلم يتكلموا فيه إلا قليلا. ومن استوفى فيه قولا فانما أورده فى العلم الكلى. وبقى فيها تنبيها تورد فى فنون المجادلات وأنواع الانظار فى المعلومات"، المعتبر جـ١/٦٩.

(٤) السابق جـ١/٢٧٦/٢٧٨-٢٧٩.

(٥) "وليس لما قاله أرسطوطاليس فى الجهة والمادة وجه مفيد سوى هذا. ومن لم يقل لأنه لم يفهم ذلك ولم يعتبره هذا الاعتبار فان هذا وجه مهم فى نفسه لا لأجل تأويل كلام أرسطوطاليس ولا يمكن أن يكون أرسطوطاليس اخترع هذيانا لم يدع اليه داع وترك مهما من كبار المهمات وهو ما يجرى على السنة الناس فى عرفهم فى موضعه"، المعتبر جـ١/٨٥.

(٦) اليونانيون (٥)، العربية(١٥)، اليونانية، الفارسية(٢) لغة العرب(١)، العبرانيون، السريانيون، العربى، العجمى، العربى (١)، المعتبر جـ١/٢٧٧.

والأقاويل الشعرية وهى التى تسمى باليونانية ينطوريقى[1]. كما يظهر لفظ الاسطقسات المعرب، وكيموس[2]. وتوجد بعض الألفاظ الفارسية المعربة مثل السكنجبين والشادنج[3].

ويظهر التقابل بين اللغتين العربية واليونانية فى معانى العقل. فالعقل فى اللغة العربية هو العقل العملى، واشتقاقا من المنع والعقال للناقة، وكذلك العقل العملى يعقل النفس ويمنعها. وفى اللغة اليونانية العلم النظرى والرأى العملى. ولما كان هذا المعنى فى حاجة إلى لفظ يؤديه اختار له القدماء الملك والرب وهو معنى يحاذى معنى الاله فى اللغة العربية. لذلك سمى كتاب أرسطو الالهيات[4]. وهو ما يكشف عن ظاهرة التشكل الكاذب، جدل المعنى واللفظ بين حضارتين.

ومن الموروث يتصدر بطبيعة الحال ابن سينا ولقبه الشيخ الرئيس فى الالهيات ثم القاضى ابراهيم المكى والمتنبى، إذ يذكر الجهشيارى فى تاريخه واقعة محلية ظهور كوكب كبير على صورة إنسان أيام الموفق بالله والجهشيارى ومن الفرق والشيعة[5]. ومن الأنبياء سليمان وحده، ومن القصص أهل الكهف كدليل على أن الزمان شعورى. ويظهر الوعى التاريخى فى الاشارة إلى السلف والخلف، اقتداء الخلف بالسلف فى تصنيف الحكمة إلى منطقية وطبيعية وإلهية، ويستعمل الأسلوب العربى، زيد وعمر كناية عن المجهول، وكذلك "اللهم"[6].

---

(١) المعتبر جـ١/٢٣٣/٢٦٤/٢٦٩/٢٧٤ جـ٢/١٥ الأسطقسات جـ١/٥٩ جـ٢/٢٩٤، كيموس جـ٢/٢٧٢.

(٢) السابق جـ١/٥٨/٢٢٨/٢٣٠، الفارسية والعربية جـ١/٤٧.

(٣) اليونانية والعربية جـ١/٧٢، الفارسية واليونانية والعربية جـ١/٩٢/١١٥ جـ٢/٢٢٢.

(٤) "ان الذى يشير اليه باسم العقل فى اللغة العربية إنما هو العقل العملى من جملة ما قيل. وجاء فى لغتهم من المنع والعقال. فيقال عقلت الناقة أى منعتها بما شددتها به عن تصرفها فى سعيها. فكذلك العقل العملى يعقل النفس ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع. والذى أراده اليونانيون من المعنى الجامع للعلم النظرى وللرأى العملى لم يكن له فى العربية اسم فنقله الناقل إلى اسم يدل على بعض معانيه. فكيف وهم يسمون الملك والرب عقلا. والأشبه أنه يحاذى المعنى الذى يسمى فى اللغة العربية الها. ومنه سمى الكتاب الذى لأرسطوطاليس بالالهيات" جـ٢/٤٠٩ "وهذا العقل هو الذى يقولونه الآن بالعربية منقول من لفظة قيلت فى لغة يونان ليس موقعها فى تلك اللغة موقع هذه فى العربية من جهة الوضع الأول على ما قلناه فى علم النفس. فان فى اللغة العربية يراد بالعقل الشيء الذى يمنع الحق اطرد الشهوات من الناس ويوقفها عن أن تمضى العزائم بحسبها... فهو عقل من جهة العمل لا من جهة العلم وهذا الذى يسميه اليونان هو من جهة العلم لا من جهة العمل فان العمل علاوة على العلم" السابق جـ٣/١٤٩.

(٥) ابن سينا (٢)، الشيخ الرئيس(٢)، المتنبى، القاضى ابراهيم المكى(١)، الشيعة، الجهشارية(١)، سليمان، أهل الكهف (١)، زيد، عمر(٢)، السلف ، الخلف(١).

(٦) المعتبر ص ١٠-١٣/٣٨/٤٦/٥٦/٧٢/٨٧/٩٠/١٦٩-١٧١/٢٢٧ جـ٢/٣٩/٢٢٣/٣٣١/٤١٠ جـ٣/ ١٦/ ٥٣ السابق جـ٢/٤١٨.

كما أن الأمثلة التوضيحية عربية خالصة، تلقائية مثل تأبط شرا وعبد الله للأسماء المركبة[1]. ويظهر الشعر العربى، شعر المتنبى، فى موضوع اشتراك الحيوانات واختلافها فى الخلق والاخلاق فى صفات الحيوان. ويستشهد ببيت على وجود الجن والشياطين عن طريق القسمة[2]. وتستعمل ألفاظ عربية أصلية، مثل "أضغاث " للدلالة على الاحلام غير الصادقة".

ويخلو المعتبر من الآيات والأحاديث. كما يخلو من أى إشارة إلى العلوم الاسلامية الأخرى، غارقا فى علوم الحكمة وحدها. إنما يظهر القرآن الحر مرة فى ضرب المثل بسؤال القرية والمقصود به أهل القرية فى فصل التبكيت والمغالطات من مقالة السوفسطيقا[3].

ويضرب أبو البركات المثل بصديقه القاضى ابراهيم المكى رحمه الله المعروف بالصدق وكثرة العلم وعزة النفس والزهد. فقد انتهت رياضته ومجاهدته إلى أن تعرف بالهمة وكان نموذج النفس الطاهرة مما يدل على تمايز النفس والبدن[4].

والمرة الوحيدة التى ذكر فيها ابن سينا لنقده فى إنكار علم الله بالموجودات المتغيرة استشهادا بنص له عن عدم جواز أن يعقل واجب الموجود الأشياء من الاشياء حتى لا تتقوم ذاته بها، والله أشرف من مخلوقاته. بل يصبح "فى مناقضة الاحتجاج عن ابن سينا" عنوانا للفصل السادس عشر من المقالة الأولى فى العلم الالهى[5]. وينفى الشيعة القياس من صناعة المنطق.

ويتضمن "المعتبر" أقسام الحكمة الثلاثة: المنطق والطبيعيات والالهيات بطريقة ابن سينا فى موسوعاته الثلاث. الطبيعيات أكبرها، والالهيات أصغرها مما يدل على أن الطبيعيات هى الأساس النظرى للالهيات قبل الاغتراب[6]. الطبيعيات والالهيات علوم وجودية لأنها تتعرض لموجودات، الطبيعة والله. والمنطق مقدمة لها، آلة للعلم، قوانين الانظار وعروض الأفكار[7].

---

(١) السابق ص ١١.

(٢) قول المتنبى:

اذم إلى هــذا الزمـــان أهيـله	∴	فــأعلمهم ندم وأحزمهم وغــد
واكـــرمهم كلب وأبصـــرهم عـــم	∴	واسهرهم فهد وأشجعهم قـــرد
ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى	∴	عدوا له مــا مــن صداقته بــد
والانس جنس على الأنواع مشتمل	∴	فيه الوسيط وفيه الـــدون والأول

السابق جــ٢/٢٨١

السابق جــ٢/٣٨٢

(٣) السابق جــ١/٢٦٠.

(٤) السابق جــ٢/٤٣٥/٤٤٩.

(٥) السابق جــ٣/٧٠-٧١/٨٢/٨٤-٨٨.

(٦) الطبيعيات (بالصفحات) (٤٥٠)، المنطق(٢٨٢)، الالهيات(٢١٦).

(٧) المعتبر ص ٤-٨.

ويضم المنطق ثمان مقالات طبقا لعدد كتب المنطق. أكبرها القياس وأصغرها السفسطة والخطابة[1]. فالقياس قلب المنطق، منطق اليقين، والسفسطة والخطابة والشعر أطرافه، منطق الظن. والمقولات والعبارة مقدمات للقياس، والجدل والبرهان تطبيقات له. ولا يتجاوز حجم منطق الظن الخمس من مجموع المنطق.

وتتغير بعض أسماء كتب المنطق تجاوزا للأسماء الأرسطية. فالمقالة الأولى "فى المعارف وتصور المعانى بالحدود والرسوم" إشارة إلى المقولات، وتجاوزا للمقولات العشرة من مستوى الألفاظ إلى مستوى التصورات والمفاهيم وعلاقة عالم الأذهان بعالم الاعيان بعالم اللسان، وتأسيس العلوم والتحقق من صدقها[2].

ويستعان بالخطابة فى الدعوة إلى العقائد الالهية والطبيعية والخلقية بحسب السامعين وفى تمكين الانفعالات النفسانية فى الأنفس. فالدين والأخلاق انفعالات[3].

والمقالة الثانية "فى العلوم وما له وما به يكون التصديق والتكذيب" إشارة إلى العبارة ونظرية التحقق من صدق القضايا وكذبها[4].

ويتعرض الفصل الأول لمنفعة المنطق وغرضه وموضوعه ومطالبه كعادة التأليف فى العلوم. ويتم نقل المنطق من مستوى الألفاظ إلى مستوى الشعور بتحليل النفس الانسانية وطباعها. وكما أضاف أبو البركات فى أول مقالة فى المنطق عن غرضه وموضوعه ومنفعته كذلك يفعل فى أول مقالة "فى العلم الطبيعى"، "فى تعليم العلوم وتعلمها" أسوة بطرق التأليف فى العلوم الاسلامية[5]. وكذلك يبدأ الفصل الأول من المقالة الأولى فى العلم الالهى بتحديد غرض العلم وموضوعه وما يختص به نظره ومنفعته.

وبالرغم من قسمة الحكمة إلى ثلاثة أقسام، وكل منها إلى مقالات إلا أن الموضوع واحد. وتأكيدا على وحدة الموضوع يحيل السابق إلى اللاحق كما يستدرك اللاحق السابق[6].

---

(١) طبقا لعدد الصفحات القياس (٩٤)، المقولات(٦٤)، العبارة(٤٠)، الجدل(٣١)، البرهان(٣٠)، الشعر(٨)، السفسطة، الخطابة(٥).

(٢) المعتبر جـ١/٥-٦٨.

(٣) السابق جـ١/٢٧٠/٢٧٤.

(٤) السابق جـ١/٦٩-١٠٨/٢٧٢.

(٥) السابق جـ٢/٢-٤ جـ٣/٢/٩-١٢.

(٦) السابق جـ١/٤٢/١٠٦/١١٥/١٢٤/٢٦٧ جـ٢/٢٧/٤٨/٦٧/٦٩/٩٢/٩٥/١٥٣-١٥٤/١٦٠/٢٤٤/ ٢٩٨/ ٣٠٢-٣٣٣/٣٠٦-٣٠٧/٣٥٦/٤٢٣/٤٣٩-٤٤٠/٤٤٤ جـ٣/٤٧/٨٣/١٤٠/١٨٠/٢١٢.

ويكتب المنطق فى صيغة معادلات وكأنها شعر منثور[1]. وقد تتحول الأبيات وتصبح منطق رمزيا بعد تحويل الألفاظ إلى حروف. فالمنطق نسق هندسى مثل الايقاع الشعرى. ومع ذلك يتم اللجوء إلى الفطرة والذوق لاعادة تأسيس المنطق على أساس طبيعى وجدانى[2].

ولا ينفصل علم المنطق عن علم النفس والعلم الالهى. فالالفاظ والتصورات والمفاهيم هى بداية العلوم بما فى ذلك العلم الالهى. فالعلم بعد نفسى وبناء شعورى[3]. وفى فصل "فى اشتراك القضايا وتباينها وتقابلها وتضادها وتناقضها" تظهر المضوعات الكلامية. فالسابق فى قدر الله وقضائه سابق بأسبابه والارادة والقصد من جملة الأسباب المسببة. فالمريد لارادته سبب موجب لا يكون عن الارادة والا كان لارادته الثانية سبب إما معلوم مثل الجوع للطعام أو غير معلوم. ومن يعتقد أن الارادة غير مسببة بأسباب قد يعلمها الانسان وقد لا يعلمها لم يحسن العلم بالقضاء والقدر. وهو اتجاه أشعرى يجعل الله مسبب الأسباب. وذلك كل بمناسبة قول أرسطو لولا الممكن لبطلت الرؤية. إذ يتوقف وجود الممكن على أسباب. وفى فصل "تحليل القياسات الداخلة فى الكلام المتصل إلى الاشكال الثلاثة" يضرب المثل بقضايا الله فيها موضوع مثل الله وقت، والله ليس فى زمان يحتاج اليه، فليس كل وقت بزمان. فالله وقت يراد به أنه مالك للوقت. وفى ترتيب العلوم الحكمية، ما تشترك فيه وما تتفق تبتدأ الموجودات فى العلم الالهى من مبدأ واحد هو المبدأ الأول. وتتوسط الرياضيات بين الطبيعيات والالهيات.

وفى فصل "استعمال المقاييس والتدبير فى تأليفها أو منعها فى الجدل وكيف يقع فى الشيء الواحد علم وظن متقابلات" تظهر المادة الفقهية الموروثة ولو على نحو مجرد كما هو الحال فى تلخيص الخطابة لابن رشد. فالفقهيات منها ضمائر ومقالات مأخوذة من الأقوال المنقولة عن الأصل الذى اليه الاسناد فى تلك الشريعة. يتبين فيها الحكم بحسب الأصول. فتكون كلية بالذات وجزئية بالعرض. كما يتم التعرض إلى الفراسة ولكنها أدخل فى العلم الطبيعى فى صفات الحيوان. وتظهر المتواترات فى علم البرهان كعلم ضرورى لا يناله الشك، وهى فى القضايا المقبولة ممن يثق به المسلم ولا يعرض كلامه للشك والطوائف المختلفة ممن يعتقدون فيه العلم والنبوة ويشتهر عندهم بالمعرفة والأمانة والعلم والديانة[4].

وتشمل الطبيعيات ستة أجزاء تتأرجح عناوينها بين أسماء الموضوعات وعناوين كتب أرسطو. الجزء الأول "فى المطالب التى تكلم فيها أرسطوطاليس فى كتابه المعروف بالسماع

---

(١) السابق جـ١/٩٧-٩٨/١٠٠-١٠٧/١١٧-١١٩/١٢٦-١٤٧.

(٢) السابق جـ١/١١٣/٢٠٧.

(٣) السابق جـ١/٣٩/٤٣/٩٤/١٧٢/٢٢٥/٢٢٩.

(٤) السابق جـ١/١٩٩/٢٠٢/٢٠٦-٢٠٧.

الطبيعى وتحقيق القول فيها". والثانى "يشتمل على المعانى والاغراض التى تكلم فيها أرسطوطاليس وتضمنها كتاب السماء والعالم وتحقيق النظر فيها". والثالث "يشتمل على المعانى والأعراض التى تضمنها كتاب أرسطوطاليس فى الكون والفساد وتحقيق النظر فيها". والرابع يشمل "المعانى والاعراض التى تضمنها كتاب أرسطو فى الآثار العلوية والمعادن". والخامس "يشتمل على المعانى والأعراض التى تضمنها كتابا أرسطو فى الحيوان والنبات. والسادس "يشتمل على المعانى والاعراض التى تضمنها كتاب "النفس". وتختفى الطبيعيات الصغرى باستثناء إضافة فصل عن النوم والرؤيا فى الجزء السادس عن النفس[1]. وأكبرها الجزء الأول عن السماع الطبيعى، وأصغرها الرابع عن الآثار العلوية والمعادن[2]. وبعض الأجزاء تشير إلى فصولها على العموم مثل الثانى، والبعض الآخر يحدد عددها، أحد عشر فصلا فى الثالث، وثلاثون فى السادس، والبعض الآخر لا يذكر الفصول لا على العموم ولا على الخصوص مثل الأول والرابع والخامس.

والعرض للمعانى والأعراض فى الأجزاء الأخيرة التى تحيل إلى أسماء كتب ارسطو، المعانى أى الموضوعات الرئيسية والأعراض أى الظواهر الفرعية. ليس العرض شرحا أوتلخيصا أو تعليقا على الأقوال بل تناولا للموضوعات ذاتها، الرئيسية منها والفرعية. الجزء الأول عن السماع الطبيعى يتحدث عن "المطالب" أى الموضوعات.

ولا يعنى العرض مجرد وصف أو تقرير بل يعنى أيضا المراجعة والتحقق من صدق المواد المعروضة. لذلك يظهر فى عناوين الأجزاء الأول، "وتحقيق القول فيها"، والثانى والثالث والرابع والخامس "وتحقيق النظر فيها" باستثناء السادس عن النفس لاكمال المادة وإدخال بعد جديد فيها، نظرية الاتصال[3].

ويبرز البعد الالهى فى السماع الطبيعى فى النهاية واللانهاية المقولين فى المكان والزمان وغيرهما. فقد عظم بعض القدماء اللانهاية وقال أنه هو الله تعالى والمبدأ الأول. وفى مبحث الزمان يذكر قول البعض أن الدهر هو الله ونسبته إلى متبدلات خلقه هو الزمان، وقول آخرين أن الزمان هو أول ما خلق الله فى الأزل، وهو صانعه وفاعله ولا يتقدم عليه إلا بالذات لا بالزمان. ولا يعارض أبو البركات القول بأن الله هو الدهر فى التسمية الوضعية

---

(١) السابق جـ٢/٢/١٢٠/١٦٠/٢١٣/٢٣٦/٢٩٧.

(٢) السماع الطبيعى (عدد الصفحات) (١١٨)، الحيوان والنبات(٦١)، النفس (٥٥)، الكون والفساد(٥٣)، السماء والعالم(٤٠)، الآثار العلوية والمعادن(٢٣).

(٣) السابق جـ٢/١٥٩، ولم ينته الينا فيما قبل ما يخالف هذا فتعتبره جـ٢/٣٢٩.

الذاتية والنسبية إذ لا معارضة فى الأسماء. وتختلف صفات الناس وأفعالهم على درجات. فمنها ما ينحط إلى درجة الحيوان ومنها ما يرتفع إلى درجة الملائكة مثل الأنبياء والأولياء والزهاد والعلماء، ولهم عجائب الصنائع ووثائقها وغرائب التدابير ومحاسنها. وفى النفس، فى موضوع وحدة النفوس الانسانية أو كثرتها بالشخص أو بالنوع يظهر موضوع النبوة التى اعتبرها الحكماء خاصية لنفس شريفة. وفى فصل "فى خواص النفوس الشريفة من النفوس الانسانية ونوادر أحوالها" يضرب المثل بنفوس الأنبياء أصحاب الهداية والرواية، والرسل بين الله وخلقه مبشرين ومنذرين، معلمين ومبصرين، مجرين المعجزات بقدرة الله التى يخص بها الأرواح والملائكة. ومعهم كتاب أو صحيفة من صحائف الوجود، وأم الكتاب يضم علم الله المسبق يقرؤها ذوو الأبصار باللسان والقلب والعين، لا غلط فيه. شواهدها صادقة. وحذر سليمان من الكتب المصنوعة من الخواطر وأمالى الأوهام والصناعات الانسانية طويلة العمر قصير كما قال بقراط[1].

ويضيف أبو البركات مادة جديدة فى المقالة الخامسة عن الحيوان والنبات فصلا أخيرا، الفصل الثانى عشر "فى الجن والأرواح" معترفا بنهاية كتابى أرسطو واضافة هذا الجزء بناء على سؤال "رفيقى أيده الله" نظرا لأن القائلين بهم أدخلوهم فى زمرة الحيوان، ورأوهم نوعا مقابلا لنوع الانسان وجوزرا ذلك بالنظر الحكمة بينما نفاه الآخرون وبالتأمل الحكمى الصادق وشواهد التجارب والاعتبارات من الآثار والأخبار فافترق الناس فيه بين الاثبات والنفى والتجويز.

ويجيب أبو البركات الصديق السائل بداية بتحليل مصادر المعرفة. الأول الوحى والنبوة المخبرة بوجودهم على ألسنة الأنبياء والحكماء والمرويات فى الكتب والأخبار. فقد أخبر الأنبياء بوجود أشخاص لا تدركهم الابصار تتشكل على ألوان يجوبون الفضاء والأرض ظاهرها وباطنها، يفهمون ويتكلمون ويتناجون ويخبرون ويتذرون يبشرون ويحذرون، يؤمنون ويكفرون. والثانى الحكماء والنظار مثل أفلاطون وشيعته عن طريق القسمة العقلية وكأن القسمة الذهنية تتطلب بالضرورة الوجود الواقعى. فالحيوان إما ناطق غير مائت وهم الملائكة وسكان السموات، وإما ناطق مائت وهو الانسان، وإما مائت غير ناطق وهو الحيوان، السباع والبهائم، وناطق غير مائت وهم الجن. والثالث المشاهدة والرؤية والأخبار الموثوق بها. وتنتهى إلى مثل ما يقول به الأنبياء بالاضافة إلى أنهم يدخلون فى أبدان الناس

(١) السابق جـ٢/٧٧/٨٠-٨١/٨٨-٨٩/٢٨٢/٣٨٧/٤٣٦-٤٣٧.

ويتصرفون فيها تصرف الأرواح التى خلقت لها، ويخبرون أرواحها الخاصة بها، ويخبرونها وينفعونها، ويمرضون الأبدان ويشفونها ويعطلونها. قال ذلك بعض الحكماء الذين يقولون بالعزائم والرقى والتنجيم والرؤيا[1].

ويتحقق أبو البركات من صدق هذه الآراء الثلاثة. ويقبل الرأى الأول الذى يقوم على الوحى والنبوة. وهو رأى بعض الحكماء أيضا دون تأويل حتى ولو أشكل الجواز والتعليل. ويناقش كلام الحكماء، أفلاطون وشيعته، يتأمله ويعارضه ويسأل عن جوازه وامتناعه أووجوبه وعن كيفيته ولميته. وهو لا يختلف عن الرأيين الأول والثالث إلا فى طريق الاثبات، القسمة التى توجب تطابق عالم الأذهان مع عالم الاعيان.

واذا كان عيب العرض غياب الدلالات والاكتفاء باعادة بناء العلم الوافد من وجهة نظر الموروث اعتمادا على العقل الخالص مع نوع من البرودة والحياد والخالى من التجارب الشخصية فان هذه الدلالات تكثر فى العلم الالهى مكان التعشيق بين الوافد والموروث. ويتكون الجزء الثالث "العلم الالهى" من مقالتين بلا عناوين وتتضمن كل منهما عدة فصول. ويضم أيضا علم الطب والأخلاق أى البدن والنفس لما كان موضوع النفس هو الحلقة المتوسطة بين العلم الطبيعة والعلم الالهى. ويسمى أيضا إلهيات، من إله وليس من الله[2]. والعلم الالهى هو العلم بالموجود بما هو موجود. ويسمى الفلسفة الأولى. وموضوعه الله وملائكته، صفاته وأفعاله واسماؤه وكأننا فى علم الكلام. وهو نفس مفهوم العلم الطبيعى، الزمان والمكان، والجوهر والعرض، والصورة والمادة، والعلة والمعلول مما يدل على أن العلمين علم واحد كما لاحظ الفارابى فى إحصاء العلوم واضعا العلم الطبيعى والعلم الالهى فى نفس العلم. وأهم موضوع فيه قدم العالم وحدوثه، الموضوع الشهير بين المتكلمين والفلاسفة والصراع بين القدميين أنصار القدم والحدثيين أنصار الحدوث. القدميون هم الدهرية الذين سموا الحدثيين معطلة لتعطيل الله عن وجوده[3].

وكالعادة يبدأ "المعتبر" بالبسملة، والله ولى التوفيق. ويضيف الناسخ بعد اسمه "رضى الله عنه"، وبالحمدلة والشكر على الأفضال والآلاء. بل ويبدأ كل مقال بها بالاضافة إلى أن التوفيق من الله وعليه التوكل وبه الاستعانة واليه الانابة[4]. وتظهر العبارات الايمانية فى آخر

---

(١) السابق جـ٢/٢٨٩-٣٨١/٢٩٧.

(٢) السابق جـ٣/٣-٧/٦/٤.

(٣) السابق جـ٣/٢٨-٤٨.

(٤) السابق جـ١/٢ جـ٢/١٢٠/١٦٠.

كل مقالة مثل الحمدلة والصلاة على محمد النبى وآله الاكرمين وسلم تسليما، وهو حسبى وعليه أتوكل. والله إعلم بالصواب مع الشكر للنعماء، بالاضافة إلى الناسخ وخطه وتاريخ النسخ الأول والثانى[1].

ويتم الانتقال بسهولة ويسر من مدح الله إلى مدح السلطان سواء من المؤلف أو من الناسخ[2].

٨ – **مقاصد الفلاسفة (الغزالى)**. وهو نوع من العرض الكلى من أحد خصوم الفلاسفة وهو الغزالى (٥٠٥ هـ) قبل أن يكتب "تهافت الفلاسفة". فالعرض الموضوعى يسبق النقد. فالى أى حد يمكن للناقد أن يعرض عرضا موضوعيا أم أن كل عرض قراءة؟ لذلك يخرج الغزالى عن القاعدة. ولا ينتظر نقد الفلاسفة فى "التهافت" ويبين فى الطبيعيات فساد استنباطهم[3]. وهو من حيث "التحول" يكون فى التراكم، تنظير الموروث قبل تمثل الوافد، نظرا لأولوية الاستشهاد بالحديث والقرآن وباللغة العربية والفقه والكلام على الاستشهاد بأرسطو[4]. صحيح أنه مازالت تظهر بعض الألفاظ المعربة مثل ايساغوجى، السكنجين، الكروبيون، يونانية وفارسية وعبرية دون ميزة خاصة لليونانية. وهو عرض وجيز وواضح. فمن يبغى النقد عليه أن يكون قادرا على العرض لمقاصد الفلاسفة أكثر من الفلاسفة أنفسهم.

بل أنه يستخدم الجداول لبيان ضرورة الشكل الأول منتجها وعقيمها. ويكشف العنوان "مقاصد الفلاسفة" عن النوايا والبواعث والأهداف وليس الآراء والمعتدات والمذاهب. فالفلسفة مقاصد كالشريعة. وكل ما سواها تطويل وحشو وزوائد على سبيل الاقتصاص والحكاية [5].

ويشمل العرض أقسام الحكمة الثلاثة: المنطق والطبيعيات والالهيات، ولكن الغزالى يقدم الالهيات على الطبيعيات ويبرر ذلك بأهمية الالهيات وكثرة الخلاف فيها ولأنها غاية

---

(١) السابق جـ١/٢٠٣/٢٣٢-٢٣٣ جـ٢/١١٩/١٥٩/٢١٢/٢٣٦/٢٩٧/٤٥٠-٤٥١.

(٢) "وذاك يا حسن العهود وأطيب الأزمان وأعلى الدول الدولة العلية العثمانية تحت ظل دولة السلطان بن السلطان حضرة مظفر الممالك سلطان العلوم (مير عثمان على خان بهادر) لازالت شموس دولته ساطعة باهرة وتحت صدارة الرئيس الأعظم النواب المستطاب سرحيد وفواز جنكت بهادر الصدر الأعظم للرياسة الآصفية وصدر مجلس دائرة المعارف ونيابة المجلس للنواب المستطاب محمد يار جنكت بهادر وتحت اعتماد النواب المعلى الألقاب مهدى يارجنكت بهادر وزير السياسة والمعارف للرياسة والعميد لدائرة المعارف والنواب العالى الخطاب ناظر يارجنكت بهادر ركن العدلية للرياسة وشريك العميد للدائرة وتحت الاهتمام باهر الانتظام لمولانا الهمام السيد هاشم الندوى لازالت افاداتهم عاطفة علينا وفيوضهم نازلة الينا... وأنا أحقر عبادة المساكين .. السابق جـ١/٢٨١.

(٣) مقاصد الفلاسفة ص ٨/١٢٠/١٨٢.

(٤) السابق ص ١٥٢/٣٢٠.

(٥) الحديث (٦)، القرآن (٥)، أرسطو (٣).

IBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الاسكندرية

العلوم ومقصدها. وتؤخر لغموضها وعسر الوقوف عليها قبل الوقوف على الطبيعيات [١]. ومن حيث الكم تأتى الالهيات أولا ثم الطبيعيات ثم المنطق[٢]. وتغيب الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات والالهيات. وليس فى الرياضيات، الحساب والهندسة ما يخالف العقل وبالتالى لا يمكن انكارها أو جحدها. ولا سبيل إلى الرد عليها. والمنطقيات أكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر فيها. إنما يخالف الفلاسفة أهل الحق فقط فى المصطلحات والايرادات دون المعانى والمقاصد. غايتها تهذيب طرق الاستدلالات، وهو ما يشارك فيه النظار جميعا. والطبيعيات الحق فيها مشوب بالباطل، والصواب فيها مشتبه بالخطأ. ليس فيها غالب ولا مغلوب. أما الالهيات فأكثر عقائدها على خلاف الحق، والصواب نادر فيها. هناك إذن تدرج من الصواب المطلق فى الرياضيات إلى الصواب الغالب فى المنطقيات إلى الصواب المشوب بالخطأ فى الطبيعيات إلى الصواب الأقل فى الالهيات. على نحو نازل ابتداء من الصواب، ومن الخطأ الغالب فى الالهيات إلى الخطأ المشوب بالصواب فى الطبيعيات إلى الخطأ الأقل فى المنطق إلى غياب الخطأ المطلق فى الرياضيات ابتداء من الخطأ على نحو صاعد وهو أقرب إلى المنطق التقليدى باستثناء بعض الاشارات إلى اللغة العربية وأساليبها فى الحديث والفرق بينها وبين الاعجمية والبيئة الجغرافية العربية وبعض الأمثلة الفقهية والكلامية كمادة شارحة للمنطق [٣].

فى المنطق تظهر الأمثلة المحلية اللغوية كعادة العرب فى الحديث عن زيد وعمرو وعبد الله[٤]. كما يبدو التقابل بين اللغة العربية واللغة الفارسية أو الأعجمية [٥]. إذ يفترق السالب والموجب فى القضايا بين العربية والفارسية. كما يظهر التقابل أيضا فى الالهيات فى معنى الألفاظ مثل الوجود. كما تظهر الجغرافيا المحلية من البيئة العربية، الحجاز والعراق. ويضرب المثل بالمتواترات العلم بوجود مصر ومكة [٦].

ويظهر الموروث الفقهى والكلامى كمادة جديدة للمنطق. ويصح الاعتماد على الاستقراء فى الفقهيات فى اليقينيات. وفى الفقهيات كلما كان الاستقراء أشد استقصاء واقرب إلى الاستيفاء كان أقرب إلى اليقين وأبعد عن الظن. ويسمى الفقهاء والمتكلمون المثال قياسا،

---

(١) مقاصد الفلاسفة ص ٧٤.

(٢) الالهيات (١٥٧)، الطبيعيات (٨٧)، المنطق (٦٨). مقاصد ص ٢.

(٣) يقسم المنطق إلى خمسة فنون: الأول دلالة الألفاظ، والثانى المعانى الكلية واختلاف نسبها وأقسامها، والثالث تركيب المفردات وأقسام القضايا، والرابع تركيب القضايا، أشكالها وضروبها، والخامس فى لواحق القياس البرهان.

(٤) مقاصد الفلاسفة ص ٩/١٠-١١/١٦/٤٢/١٨/١١٣.

(٥) السابق ص ٢٢-٢٣/٨٠.

(٦) السابق ص ٤٢/٥٣.

قياس الجزئى على الجزئى. ويستعمل الغزالى بعض مصطلحات علم أصول الفقه مثل السبر والتقسيم وهو من مباحث العلل مما يدل على استحالة عرض المنطق موضوعيا دون إعادة قراءة الوافد من خلال الموروث. ويضرب المثل بالتصديق بالمعجزات على المتواترات، وعلى المشهورات بقدرة الله على كل أمر صادق لأن إنكار ذلك مستقبح وليس بصادق فإنه ليس قادرا على أن يخلق مثل نفسه بل يقال هو قادر على كل أمر ممكن فى نفسه. هو عالم بكل شئ ولا يقال عالما بوجود مثل له. ويضرب المثل بسؤال هل الله موجود على مطلب هل[1]. ويظهر الله كفكرة محددة فى المنطق. فالسلب يصح على المعدوم. مثال ذلك شريك الله ليس بصيرا ولا يقال شريك الله غير بصير[2].

والالهيات أيضا أقرب إلى الالهيات التقليدية [3]. فالله هو سبب الوجود كله. موضوعها برئ عن المادة، أعم الأمور العامة وهو الوجود المطلق. ويسمى العلم الالهى وعلم الربوبية. ومبحث الجوهر والأعراض والصورة والمادة والعلة والمعلول، والزمان والمكان، والكم والكيف والحركة والسكون مباحث مشتركة بين الطبيعيات والالهيات، مرة بلغة النسبى ومرة بلغة المطلق. والبارى غير منقسم كالنقطة لا بالقوة ولا بالعقل لأن واحدا غير متكثر يعلم الاجناس والأنواع والممكنات الحادثة. لا يجوز أن يعلم الجزئيات علما يدخل تحت الماضى والمستقبل والآن. بيده الخير والهداية ﴿ الذى أعطى كل شئ خلقه ثم هدى﴾ ، ﴿ والذى قدر فهدى ﴾. وهو منزه عن كل نقص "أنت كما أثنيت على نفسك لا أحصى ثناء عليك" [4]. ويتم الاستشهاد بأرسطو من منظور اسلامى. مثل أن الله يدرك جمال ذاته كما ندرك جمال ذواتنا. كما تعرف الملائكة أنفسها. والناس عاجزون عن إدراكه و "العجز عن درك الإدراك إدراك"[5].

ويصعب فصل الالهيات عن الطبيعيات. فالطبيعيات تحيل إلى الالهيات فى مراتب الكون، صعودا من المعادن إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان إلى الملائكة والجن والشياطين، بالرغم من التفرقة بين العلمين. الملائكة جواهر، وجودها غير ماهيتها، الله وحده وجود بلا ماهية زائدة، وجود محض [6].

---

(١) السابق ص ٦٣/٥٦/٥٣/٤٥/٤٣.

(٢) السابق ص ٢٣.

(٣) تنقسم إلى خمس مقالات: الأولى فى أقسام الوجود وأحكامه وأعراضه الذاتية، والثانية فى ذات واجب الوجود ولوازمه، والثالثة فى صفات الأول، والرابعة فى ذكر أفعاله، والخامسة فى كيفية وجود الاشياء من المبدأ الأول.

(٤) مقاصد الفلاسفة ص ٧٤/٧٧-٧٨/١٥٩/١٦١/١٦٧/١٨١/٣٢٠.

(٥) السابق ص ١٧٧-١٧٨/١٨١.

(٦) السابق ص ٧٥/٧٨/١٨٠.

وتظهر أمور المعاد فى الالهيات وهو ما يغيب عند أرسطو. وينال الإنسان السعادة الأبدية فى الآخرة ويلحق بالملأ الأعلى ويكون رفيق الملائكة فى القرب من الأول الحق بالصفة لا بالمكان. وتتحرك النفوس بالعشق وتكون كالملائكة السماوية وهى العقول المبرأة عن المادة. وهذا هو سر القدر. وظهر الموضوع من جديد فى الطبيعيات فى القسم الخاص بالنفس. وفى آخر الطبيعيات فى النفس تظهر أيضا بعض السمعيات مثل النبوات والكرامات، وتفاوت درجات الملائكة والانبياء والعلماء فى مراتب القرب من الله [1].

كما ترتبط الالهيات بالعلوم الشرعية والعلوم السياسية المذكورة فى تدبير المدن وترتيب أهلها وعلم تدبير المنزل علم الأخلاق. فكما أن الالهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى فانها أيضا أساس الانسانيات. وتقوم المدينة على العلم "أشد الناس عذاب يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه". وهو العلم النافع والعلم الهادى والموفق للصواب" من ازداد علما ولم يزدد هدى لم يزدد من الله إلا بعداً". ويضرب المثل على التقدم بالشرف بتقدم أبى بكر على عمر وسائر الصحابة[2].

أما الطبيعيات فهى أيضا أقرب إلى الطبيعيات التقليدية [3]. وتتكر موضوعات الالهيات نظرا لارتباط العلم. ويذكر أرسطو فى تعريف المكان وفى كيفية الإدراك [4]. وهى أقل أجزاء "المقاصد" دلالة.

العرض إذن كلى لأنه شامل لأقسام الحكمة الثلاثة ولكنه بقلم غير فلسفى، من الخارج وليس من الداخل، عرضا لمقاصد الفلاسفة وليس تعبيرا عنهم بقلم فيلسوف.

ثانيا: العرض النسقى الشعبى (إخوان الصفا)

١ - **الفكر الجماعى أ- الخصائص والألقاب.** ولأول مرة فى تاريخ الفكر الاسلامى يظهر نوع من الفكر الجماعى يعرض عرضا نسقيا الحكمة الثلاثية، المنطق والطبيعيات والالهيات ويزيد عليها قسما رابعا عن الانسانيات فى "العلوم الالهية الناموسية والشرعية" ثم تحويل ذلك كله على مستوى شعبى فى أساليب التعبير بدلا من العرض النسقى المنطقى المجرد عند ابن سينا الذى هو

---

(١) السابق ص ٣١٤/٣٠٥/٢٣٠/٢١٧/١٧٩/٧٥.

(٢) السابق ص ٣٠٨-٣٠٧/١١٩/٨٦.

(٣) تضم الطبيعيات خمس مقالات: الأولى فيما يعم الأجسام، والثانية فى الأجسام البسيطة، والثالثة فى المزاج والمركبات، والرابعة فى النفس النباتى والحيوانى والانسانى، والخامسة فيما يفيض على النفوس من العقل الفعال.

(٤) مقاصد الفلاسفة ص ٢٨٢/٢٤٦.

ربما رد فعل عليه. وفى نفس الوقت له غاية سياسية واضحة فى معارضة نظم الحكم كجماعة سرية باطنية. وهى سمات أربع تعتبر نقلة نوعية فى علوم الحكمة[1].

فلأول مرة يظهر فكر جماعى يعبر عن حال الثقافة الاسلامية فى القرن الثالث إعدادا لمشروع ثقافى مشترك استمر فيه على نحو فردى أبو سليمان السجستانى ثم أبو حيان التوحيدى وأبو الريحان البيرونى. وكان ابن المقفع قد بدأه من قبل وجرده ابن سينا على نحو منطقى خالص فى "الشفاء". لا تهم أشخاصهم بقدر ما تهم أعمالهم[2]. ولا تهم معرفة كيف تم التأليف الجماعى. هل ناقشت الجماعة الكل بعد أن كتب الكل أم انهم كلفوا أحدا بالكتابة لهم ثم تمت المراجعة؟ هل كان ثمة تقسيم عمل، كل واحد من الخمسة كتب ما يخصه طبقا للتخصص أم ان كل واحد كتب جزءا أو عدة رسائل ثم تمت المراجعة العامة؟ هل حدث إجماع على الرسائل دون خلاف، وفى حالة وقوع الخلاف كيف تم تجاوزه؟

ويدل الفكر الجماعى على أن الفلسفة تيار وليست أفرادا، حركة فكرية جماعية وليست فقط اجتهادات فردية. هى جماعة رأى، تذكر الموضوعات على رأى إخوان الصفا. المبادىء العقلية على رأى إخوان الصفا وليس مجرد نقل مادة بعد بيان الموجودات العقلية على رأى الفيثاغوريين، فالابداع بعد النقل. المبادىء عند الاخوان والموجودات عند الفيثاغوريين وكأن الاخوان حولوا الأعداد إلى مبادىء فقط وليست موجودات. لهم رأى مخالف لمذهب الفيثاغوريين فى المبادىء العقلية والأعداد. الهدف من رسالة "المبادىء العقلية" إثبات أن الوجود متقدم على البقاء، والبقاء متقدم على التمام، والتمام متقدم على الكمال، والاعلان عن ذلك فى نهاية الرسالة. فالمادة لها هدف وتوجه، الانتقال من الرياضيات والمبادىء العقلية إلى الوجود. لا يخاطبون إلا أنصارهم وليس خصومهم كما يفعل المتكلمون. لذلك غاب الجدل وحضرت الرياضيات الروحية. هم أصحاب اعتقاد. وفى بعض رسائلهم خصال واضعى النواميس واتباعهم وشرائطهم. ولما كان إخوان الصفا جماعة رأى كانت لهم جماعات مضادة

---

(١) كانت "رسائل إخوان الصفا" مغلقة فى ذهننا مثل "راحة العقل" لحميد الدين الكرمانى لا ندرى لها وضعا فى حياتنا الجامعية الأولى مثل "تنزيه القرآن عن المطاعن" للباقلانى وأنا بصدد كتابة "من العقيدة إلى الثورة"، وهو لا يدخل فى علم الكلام بل أدخل ربما فى علوم القرآن، فالمؤلف يكتب فى عدة علوم. ثم ادخلت الرسائل فى نسق العلوم بعد قراءة السجستانى ورسائل الاسماعيلية وعرفت مكانها فى تاريخ الفكر الاسلامى كرافد شعبى سياسى باطنى معارض فى مقابل الرافد السنى السلطوى المجرد.

(٢) هم أبو سليمان محمد بن معشر البستى المعروف بالمقدسى، أبو الحسن على بن هارون الزنجانى، أبو أحمد المهرجانى، أبو الحسن الصوفى، زيد بن رفاعة. أبو حيان: المقابسات ص ١٩-٢٠.

هى جماعات الجهل والفساد(١). هم جماعة أصفياء وأصدقاء وكرماء، كانوا نياما فى كهف آدم فاستيقظوا فى مملكة صاحب الناموس، وشاهدوا المدينة الروحانية التى خرج منها آدم وزوجه بفضل ابليس، لا فرق بين وصف الواقع والخيال، الحاضر والماضى، السياسة والأسطورة. هى جماعة خلاص من الظلمات إلى النور، ومن مدينة الأرض إلى مدينة السماء. هم أصفياء فيما بينهم، صابرون على البلوى فى السراء والضراء، مستسلمون لدينهم، منقادون اليه بنفوس صافية مطمئنة. وهم أحق الناس بالعبادة الشرعية ومراعاة أوقاتها وأداء فروضها، ومعرفة حلالها وحرامها بالاضافة إلى العبادة الفلسفية، وتأسيس ثلاثة أيام أعياد للاجتماع مع الاخوان، وأما قربانهم فانه يجمع بين الخصال كلها فى الشرع والفلسفة والتقرب بكبش ابراهيم (٢).

وتصف كثيرا من الرسائل أحوال الاخوان فيما بينهم، كيفية معاشرتهم وتعاونهم والمودة بينهم فى الدين والدنيا، والثبات على مبادئهم دون تلون أو انقطاع لأنهم نفس واحدة فى أجزاء متفرقة. فاذا تغيرت الأجسام فالنفس باقية. يتعاون الاخوان فيما بينهم لصلاح الدين والدنيا معاونة صاحب المال لصاحب العلم وصاحب العلم لصاحب المال. هى جماعة مغلقة(٣). يصفون معاملاتهم ومعاوناتهم فى أمور الدين والدنيا. متعة كل أخ فى تعاونه مع أخيه. يريد له ما يريده لنفسه، ويكره له ما يكرهه لنفسه. ينصحون بعضهم بعضا. ما يجمع بينهم أن كل واحد يعلم ويرى أن صلاح الدنيا والفوز بالآخرة لا يتمان إلا بتعاونه مع صحبه(٤).

ولدى الجماعة إحساس بالذاتية. يشيرون على أنفسهم. ولهم اعتقاد يصفون فيه حال الرجل الحكيم الصادق والطبيب الحاذق. هم الاخوان المؤمنون، الأقران البالغون، أهل المجد، وأبناء الحمد. هذبتهم الحكمة، وأسبغت عليهم النعمة، وكملت صورتهم، وعرفوا الشريعة. دخلوا السلام، واستوطنوا دار المقام، قدوة حسنة، عاشوا فى الدنيا بأبدان عابرة وأرواح

---

(١) فى المبادىء العقلية على رأى إخوان الصفا جـ٣/٢/١٩٩ ، فى بيان اعتقاد إخوان الصفا جـ٤/٣ جـ٥/٣٤٥/٥١٤، اعتقاد إخوان الصفا جـ٤/٥/٧٦ جـ٤/١١/٣٢٩ جـ٤/٣/٤٠ جـ٤/٧/١٦١، فاحذرهم فانهم اعداء أهل العلم ومخالفون لأهل الورع مضادون لاخوان الصفا لأن أحوالهم وأخلاقهم أخلاق الشياطين وقوتهم قوة الدجالين جـ٣/١٧/١٧٢/١٧٤ حـ٣/٣/٢١٢.

(٢) حـ٤/٣/١٨ جـ٤/٩/٢٦٨/٢٧١.

(٣) تشبه إلى حد ما الجماعات الاسلامية المعاصرة.

(٤) الرسالة الرابعة فى كيفية عشرة إخوان الصفا وخلان الوفا وتعاون بعضهم لبعض بصدق المودة وصحبة المحبة ومحض الرأفة والشفقة والتحنن والرحمة وسيرتهم فى صلواتهم ومذكراتهم ومجالسهم واجتماعاتهم جـ٤/١/٣٩/٧٧/٤١/٤٨/٥٥ حـ٤/٦/١٢٦ حـ٤/٧/١٧٠ جـ٤/٩/٢٧٠.

طاهرة، وشاهدوا الحق بعين اليقين، وعرفوا نازل الايمان، وعرجوا إلى ملكوت السماء مع الملائكة. يؤنسون الوحيد، ويعينون على السعادة. ليس فيهم أتباع اليونان أى أنهم جماعة محلية صرفة تعبر عن الواقع المحلى وبه الموروث أولا والوافد ثانيا. الخلاص عن طريق الجماعة. لهم دعوة وتبليغ مثل سائر فرق الشيعة [1]. منهم السعداء والنجباء وأهل البصائر وذوى السرائر. هم أصحاب العلوم المكنونة والسراير المكتومة[2]. جمعوا بين الفلسفة والتصوف، بين العقل والاشراق[3]. يبدون وكأنهم جمعية علاجية الهدف منها إصلاح النفوس المريضة. وقد عرضت قصة الطبيب الرقيق فى إحدى الرسائل. لهم أسلوب فى الحياة وطريقة فى المعاشرة ومعاونة بعضهم لبعض، وكيف يكونوا فى اجتماعاتهم وأعيادهم وجماعاتهم وعبادتهم وصلواتهم ومذكراتهم وحكمهم. مهمتهم جمع الشمل بطهور النفس الزكية والارواح الطاهرة المطمئنة. ويدل اسم الجماعة على تكوينها الداخلى، جماعة باطنية داخلية مترابطة بالقلب وليس بالمصالح. تتجاوز الطبقات الاجتماعية والأحزاب السياسية. ويعبر الفكر الجماعى الشعبى عن الوحدة العضوية بين الدين والفلسفة، الأدب والتصوف. لذلك غلب عليه الاشراق الذى أعطاه الفارابى وابن سينا ثم السهروردى صياغاته العقلية والمنطقية.

وتعبر "الرسائل" عن التراث الشيعى الاسماعيلى تاريخيا وفكريا، مضمونا وشكلا[4]. كتبتها جماعة سرية تتبع الأئمة بعد أن غاب صاحب الشريعة وقتل الفاروق وذو النورين. فاختفى الاخوان، وانقطعت دولة الخلان حتى يحين وقت الظهور. علومهم سرية، واشاراتهم خفية لا يطلع عليها أحد إلا هم ومن صفت أذهانهم ونفوسهم وتشبهوا بالاله بحسب الطاقة الانسانية، ونالوا السعادة فى الدنيا والفوز فى الآخرة. وهم خلفاء الرسل فى اسرار الناموس، وخلفاء الأئمة المهديين والخلفاء الراشدين. الرسائل كلها بيان لأخلاقهم وخصالهم وشرائعهم وعلومهم ومعارفهم وطرائقهم. وفى تقسيم أصناف الناس فى خدمة الناموس إلى ثمانية، القسم الثامن كله من الأئمة الذين كتبت لهم هذه الرسائل[5]. بالرسائل سمات أدبيات الشيعة التى تم ترويجها عند أهل السنة مثل أدبيات الكرمانى والعامرى والسجستانى. بها الفاظ الشيعة مثل ورثة الانبياء، خلفاء الرسل فى الأرض، الأئمة المهديون.

---

(١) هم أشبه بالماسونية أو البهائية المعاصرة.

(٢) حـ٥/٤/٥/١٠٢/١٠٤/٢٣٧/٧٩-٨٠.

(٣) تأسست فى البصرة وأنشأت لها فروع فى بغداد، والبصرة مهد المعتزلة والحسن البصرى، العقل والتصوف فى آن واحد جـ٢/١/١٢ حـ١/٩/٣٧٨ حـ١/٢١ حـ٤/١١/٣٢٩ جـ٤/٧/١٤٦ جـ٥/ ٥٣٧/٢٠٣.

(٤) الرسائل من تعاليم دعاة محمد بن اسماعيل بعد أن خرجوا إلى اليمن والمغرب وكافة أقطار الشرق. نشأت فى المشرق وانتقلت إلى الاندلس، حاتم بن عمران: الأصول والأحكام ص ١٢٠-١٢١.

(٥) الرسائل جـ٤/٩/٢١٩ جـ٤/١١/٤١٧ جـ٤/١١/٤١١ جـ١/٩/٢٢٧.

وتدل ألقابهم على المعارضة السياسة التى تبدأ بالفكر والعمل فهم "إخوان الصفا وخلان الوفا". يجتمعون على الصفاء والوفاء أى الصدق ضد غواية السلطة والنفاق(١). ولأول مرة تعطى جماعة لنفسها عدة ألقاب كلها مدح وإطراء وشكر فى النفس كما يفعل أهل السنة فى وصف أنفسهم بأهل السنة والحديث، أهل الاستقامة. وتختلف الألقاب فيما بينها قصرا وطولا بين لقب سواحد "إخوان الصفا"، أو لقبين "إخوان الصفا وخلان الوفا"، أو ثلاثة "إخوان الصفا وفلان الوفا ومذاهب الربانيين الالهيين" أو أربعة "إخوان الصفا وخلان الوفا وأهل العدل وأبناء الحمد" أو ستة "إخوان الصفا، وخلان الوفا، وأهل العدل، وأبناء الحمد، وأرباب الحقائق، وأصحاب المعانى"، ومنها خرجت كثير من حركة المعارضة السياسية كالقرامطة والحشاشين. والبعض انضم إلى الفكر اليونانى الخالص وانعزل سياسيا عن مقاومة الظلم الداخلى وإن قاوم الاحتلال الخارجى مثل الدروز والبعض أصبح مجرد أقلية سلطوية مثل النصيرية.

وقد توحى بعض الألقاب الأخرى بالسلب مثل القداح أى مبدع المكر، قداح الحكمة الخسلس أى أخ المختلس، والمتعصب إلا أنها أيضا تعنى الفاعلية ومقاومة الشر بمثله، والظلم بمثله. وبعض ألقابهم إيجابية مثل زبد الهداية. لهم دولة تظهر عندما يصير الحكم والأمر إلى القدس وبيت المشترى ومثلثه الشمس. فتظهر فى عالم السعادة، ويستقيم أمر الدين، وينتظم العالم كله على حكمة واحدة بعد الشتات. مدة حكمهم ١٥٩ سنة، إلى هذا الحد تصل الدقة فى التنبؤ السياسى. ورئيسهم السابع الآتى فى آخر الزمان منهم، سيد إخوان الصفا المحيط بعلوم من تقدمه من الرؤساء الستة. يعبرون عن فكر المعارضة وليس فكر السلطة، فكر الشيعة والحركات السرية. طهارة قوية ضد نفاق الخارج، وإعلاء للنفس ضد ضعف البدن(٢).

ب- **الرسائل** . هم أصحاب رسائل يُعرفون بها، ولغة فيما بينهم خاصة بهم، تميزهم عن باقى الناس مثل الصوفية. الهدف منها بيان معنى اسرار التنزيلات النبوية وكشف أكثر الرموز والاشارات والنواميس. ولا يفهم خطابهم إلا من هو أهله، العلماء الفضلاء الذين تعرفوا على الجماعة ورسخوا فى العلم، ومارسوا الرياضيات الحكمية المقرونة بأسرار

---

(١) إخوان الصفا جـ١/٣/٥٧ جـ١/٤/١٥٨ جـ١/٩/٣٦١ جـ٣/١٦/٧٨ جـ٣/٢/١٩٩ جـ٣/٣/٢١٢ جـ٤/١/٥٣٧ جـ٤/٣/١٨ جـ٤/٣/٣٧ جـ٤/٣/٤٠ جـ٤/٤/٤١جـ٤/٤/٥٥ جـ٤/٥/٧٦ جـ٤/٥/١١٦ جـ٤/٦/١٢٦جـ٤/٧/١٤٦/جـ٤/٧/١٦١جـ٤/٧/١٧٠ جـ٤/٩/٢٦٨ جـ٤/٩/٢٧٠جـ٤/٩/٢٧١جـ٤/٩/٢١٩. جـ٤/١١/٣٢٩ جـ٤/١١/٤١٧ جـ٤/١١/٤١١-٤٢١ إخوان الصفا وخلان الوفا (٧) جـ١/٢/٣٦ جـ١/٢/٣٦ جـ١/٤/٣٩ جـ١/٤/٤٥٢ إخوان الصفا ومذهب الربانيين جـ٤/٣/١٤ جـ٤/٣/١٤ إخوان الصفا وخلان الوفا ومذاهب الربانيين الالهيين جـ١/٣/٣٩ إخوان الصفا وخلان الوفا وأهل العدل وابناء الحمد جـ١/٢١/٤٣ إخوان الصفا وخلان الوفا وأهل العدل وابناء الحمد وأرباب الحقائق واصحاب المعانى جـ/٤٧.

(٢) جـ٥/٣٩٩.

الكتب الالهية وإشارات الأنبياء. الغرض منها بيان سيرة الانسان وأعماله وتشبيهه بأفعال الملائكة[1]. كل رسالة من الرسائل الاحدى والخمسين تتضمن علما أو فنا أو أدبا. وهى مكتوبة بلغة سهلة يفهمها الجمهور. ولما كان بيان اتفاق الحكمة والشريعة بحرا واسعا لزمت سهولة التعبير عن ذلك للعامة بالنكت والأمثال حتى يفهم المبتدأ معانيها. ويوضع ذلك على نحو وجيز ومختصر فى نسق عام عقلى يقوم على إثبات وجود الله الصانع البارى الحكيم القديم الحى العالم. جعل العالم فى ترتيب واتقان وتدبير طبقا لمراتب الموجودات واستعدادات الكائنات، لا فرق بين الطبيعة والانسان، بين العالم الاكبر والعالم الأصغر. ويتم تعليم ذلك كما تتعلم الصنائع حتى تثبت للمتعلم صحته. فان لم تقم على تصورات محددة فانها كلها تمثل تصورا واحدا للعالم[٢].

ويغيب عن الرسائل التحليل العقلى للتصورات. فلا توجد أفكار مبرهن عليها بل مجرد إعلان عن مواقف. والبرهان الوحيد هى الحجج النقلية وكأن القرآن وباقى الكتب المنزلة متفقة معهم دائما. خطابها موجه للجمهور العريض وليس إلى الخاصة. يعبر عن الفلسفة الشعبية وليست مناقشات الصالونات. لا تتضمن فلسفة برهانية استدلالية، لا أسلوب ولا مصطلحات ولا موضوع ولا حتى أخلاقا عملية واضحة بالرغم من البحث عن المعانى والدلالات. البراهين أبحاث نفسية. الافحام بالبرهان، والايهام بالخطابة والتوسط بالجدل. الايهام بالشدو والافهام بالتوسط، والافحام بالتناهي. وأحيانا تبدو الرسائل ساذجة على قدر كبير من السطحية والعامية. لا يوجد فيها حث على الغضب والثورة والتمرد على الواقع الفعلى دون تعويض عن القهر بالنصر فى عالم الخيال[٣].

يستعملون الرمز الدينى والرياضى والطبيعى والانسانى مما يستدعى انتباه العامة والخاصة. يعتمدون على الخيال الشعبى والأمثال العامية والفن القصصى على لسان البشر والحيوانات والطيور. الأسلوب شعبى غير اصطلاحى يوافق هوى العامة على عكس الأسلوب المجرد العقلى المنطقى النسقى عند ابن سينا. يخاطب المشاعر، تسكينا للمستضعفين وعزاء للمضطهدين. الأسلوب غير جميل بالضرورة لكنه عاطفى خطابى انشائى. لا يدل على نضج فلسفة الخاصة بل يعبر عن شعبية ثقافة العامة. فاذا وفق فلاسفة الخاصة فى النقل وترجمة المصطلحات فان رسائل الاخوان قد استطاعت تجميع هذا الخضم الهائل من الثقافة

---

(١) جـ٥/٥٣٥/٢٣٩ جـ٣/١٦/٧٨ جـ٤/٥/١١٦ جـ٢/٧/١٥٢.
(٢) جـ٤/١/٥٣٨ جـ٢/٧/١٥٢ جـ٣/١٤/٢٩-٣٠ جـ٣/١٦/٧٥-٧٦.
(٣) جـ١/٩/٣٣٦ جـ١/٢/٧٨ جـ١/٥.

الشعبية التى تكشف عن فلسفة رجل الشارع التى تزاوج فيها الوافد مع الموروث لصالح الموروث. هى أقرب إلى الحلقات الشعبية والطرق الصوفية والمنتديات الثقافية الشعبية(١).

ولما كان هدف الجماعة استدراج أعضاء لها للانخراط فيها اتسمت الرسائل بما تتسم به أدبيات الدعوة الشيعية من تدليس وتمويه وتخف تحت ستار الدين والاكثار من النصوص ايهاما للعامة، والايحاء بالاسرار ذات المعانى الخفية حتى تتوه العامة فيتولى الداعية أمر هدايتها. ويتم التستر تحت الموضوع المحايد مثل الموسيقى أو أى موضوع آخر كمناسبة من أجل الاعلان عن شىء آخر. ويتم الاستشهاد بالأديان كلها لبيان وحدتها وربما لاخراج الناس من دين السلطة وزعزعته إلى دين آخر مناهض لها. يهدف أسلوب الرسائل إلى نزع مقاومة القارىء، والاستسلام كلية للاخوان، ونقله من علم إلى علم، وإخراجه من ولاءاته القديمة وادخاله فى ولاء جديد عن طريق التأويل. قد تكون عناوين الرسائل خادعة، وموضوعاتها نوعا من الغطاء السائر، الموسيقى، الفلك... الخ، والمقصود ضم القارىء إلى الدعوة وتجنيد أعضاء جدد لها. لذلك جاء التأليف مصطنعا وليس طبيعيا، موجها وليس محايدا.

ومن وسائل الإيهام إتعاب القارىء وجعله يلهث وراء الأسرار والمعميات والدخول فى موضوع والخروج إلى آخر إما لأن الرسائل لا تقول شيئا أو لأنها تقصد فقدان القارىء أو المستمع القدرة على التفكير المنطقى المنظم. تخلط كل شىء بكل شىء، حتى يمل الانسان فيفقد الاهتمام لأنها لا تهتم بشىء ويستسلم. ومن وسائل الايهام التطويل الذى لا لزوم له فيتقبل المستمع عن جهل كل هذا العلم. وفى نفس الوقت الاعتماد على أشخاص معينين معروفين بالأفكار المعروضة حتى لا تكشف العامة مصادر الفكر أو تراجع عليه وتتحقق منه. وتوغل فى التعليل والبحث عن دلالة كل شىء وعن علة لكل ظاهرة للايهام بالعلم وبفهم حقائق الطبيعة. ويستعمل العلم لايهام العامة به وهى الجاهلة حتى الأسماك والحيتان(٢). وتتخللها بعض النوادر للتسلية أو حوارات تشد الانتباه على ألسن الطيور والحيوانات أومناظرات إشكالية مثل المنطق واللغة بين متى والسيرافى. وتظهر فيها أساليب الاقناع الشعبى كما هو الحال فى الوعظ الدينى والخطب على المنابر فى الأعياد والجمع. وتتسم الرسائل ببعض التكرار، مجرد عرض مادة بلا منطق أو استدلال من أجل "تدويخ" القارىء بعد إرهابه بهذا القدر الهائل من المعلومات. والتكرار يعلم تصفية النفس للوصول إلى الله وهو غرض معظم الرسائل وجوهرها وسلخها من المجتمع الظالم إلى جماعة العدل. ويتكرر

---

(١) وذلك مثل البرامج الدينية فى أجهزة الاعلام فى عصرنا والدروس الدينية فى المساجد خاصة فى الريف وجلسات المصاطب ودروس ما بين المغرب والعشاء وحكايات رمضان وفوازيرها وقصص ألف ليلة وليلة.
(٢) وهو ما يفعله حاليا أصحاب برامج "العلم والايمان" فى أجهزة الاعلام المرئية.

ذلك بأشكال أو تفصيلات جديدة عن الطريق بداية ووسطا ونهاية. والمقصود إخراج الانسان من عالم الواقع إلى عالم الوهم، ومن الحقيقة إلى الخيال حتى يمكن إخراجه من تحت سلطان الدولة. ومن ثم ترتبط النفس بعالم الكواكب، ويرتبط الملأ الأدنى بالملأ الأعلى تعويضا عن النقص فى الدنيا ورفعا للروح المعنوية فيها. للظالم الجسد، وللمظلوم الروح كما هو الحال فى التصوف. والحديث عن السحر والملائكة والجن والشياطين يثير الخيال. يبدأ الداعية بالتجربة الحسية والمشاهدات العيانية ثم ينتقل منها إلى الدلالات البعيدة[١].

وقد سهل استبعادهم منذ البداية وقبل الفلسفة من الداخل ومن الخارج. هاجمهم أبو سليمان السجستانى ربما لأنهم لم يبلغوا درجة من التجريد العقلى والاحكام النظرى، واستعملوا القول الخطابى دون البرهانى. وهاجمهم الفقهاء فى معرض هجومهم على الفلاسفة دفاعا عن الموروث واستبعادا للوافد.

وبطبيعة الحال يمكن نقد الفكر الفلسفى الشيعى حتى ولو كان معارضا مثل نقد الفكر الفلسفى السنى سواء كان فى السلطة أم فى المعارضة مثل التبعية والتقليد والقول بعصمة الأئمة والاشراق الباطنى والنزعة الصوفية والطابع الاحتفالى الشعائرى[٢].

والسؤال الآن: لماذا يستمر هذا اللون من الفكر الفلسفى الجماعى السرى أو العلنى المعارض للسلطة القاهرة؟ ربما تحولت إلى طريقة صوفية نخبوية كما هو الحال فى بعض الجماعات المتناثرة باسمها، تعبيرا عن عجز العصر الراهن عن مقاومة الطغيان وإيثار السلامة[٣].

ويعترف الاخوان بأن علومهم مأخوذة من أربعة مصادر. الأول كتب الحكماء والفلاسفة من الرياضيات والطبيعيات دون ذكر للمنطق. والثانى الكتب المنزلة على لسان الأنبياء مثل التوراة والانجيل والفرقان. والثالث الكتب الطبيعية وهو تكرار للطبيعيات عند الحكماء. والرابع الكتب الالهية وهو تكرار أيضا للالهيات فى علوم الحكمة[٤]. لا فرق بين الوافد والموروث. بل هى أقرب إلى الموروث منها إلى الوافد. يرثون هذا التراث كله من

---

(١) جـ١/٥ جـ١/٥/٢٣٤-٢٣٩.

(٢) قال عنهم أبو حيان: " قد رأيت جملة منهم وهى مبثوثة من كل فن وبلا اشباع ولا كفاية. وهى خرافات وكتابات وتلفيقات وتلزيقات. وحملت عدة منها إلى شيخنا أبى سليمان المنطقى السجستانى محمد بن بهرام وعرضتها عليه فنظر فيها أياما وتجرها طويلا ثم ردها علىَ وقال: تعبوا وما أغنوا، ونصبوا وما اجرواء وحاموا وما وردوا، وغنوا وما طربوا، وسجوا فهلهلوا، وقسطوا فقلفلوا" جـ١/١٩-٢٠.

(٣) أسس الأب جورج شحاته قنواتى "جمعية الاخاء الدينى" للحوار بين الأديان فى الأديرة. لم يسمع بها أحد ولم يساهم فيها إلا بعض الرهبان أو العجزة أو الأدعياء.

(٤) جـ٤/٤/٤٢٦ جـ٥/٢٤٥/٢٨٦.

أول آدم حتى الشريعة المحمدية والملة الهاشمية. وتشير اليهم الكتب المقدسة بأوصافه، ﴿ أشداء على الكفار رحماء بينهم﴾، ﴿ركعا سجدا﴾، الشهداء الصديقون. جاء الوحى اليهم على لسان جبريل.

لقد استطاع إخوان الصفا تمثل الوافد داخل الموروث الفقهى والكلامى والفلسفى والصوفى. كان ولاؤهم للحكمتين، الوافد والموروث وإن تغلب الموروث على الوافد من حيث الكم. ومن ثم تقع الرسائل كنوع أدبى فى باب التأليف، فى تنظير الموروث قبل تمثل الوافد. وكلاهما متماثلان متحدان. فلا الموروث أساس الوافد ولا الوافد اساس الموروث. لا الشريعة اساس الحكمة ولا الحكمة أساس الشريعة بلغة ابن رشد. لا النقل اساس العقل ولا العقل أساس النقل بلغة الكلام، نظرا لاتحاد العقل والنقل فى علاقة تماهى مطلق وليس فى علاقة أصل بفرع، فى علاقة أفقية وليست فى علاقة رأسية. هما واجهتان لعملة واحدة، مرآة مزدوجة تظهر فيها صورة الوافد فى الموروث وصورة الموروث فى الوافد، صورة الآخر فى الأنا وصورة الأنا فى الآخر.

وتشير الرسائل إلى الموروث الأصلى أكثر مما تشير إلى الوافد، مدعما بالنصوص. فلا نص إلا فى الموروث ولا نصوص من الوافد ترجمة أو تعليقا أو شرحا أو تلخيصا أو جمعا أو عرضا. ويظهر من تحليل الرسائل الاحدى والخمسين تمثل الوافد داخل الموروث، وإعادة بناء الخارج على الداخل سواء من حيث المنظور، التحول من الخارج إلى الداخل ومن الداخل إلى أعلى، من العقل إلى القلب، ومن القلب إلى الله، من الكون إلى النفس ومن النفس إلى الروح أو على مستوى الألفاظ مع ظهور مصطلحات الموروث مثل الروح، السموات، الملائكة، الملأ الأعلى، الروح الأمين ... الخ. كما يتم التحول من الفلسفة إلى الدين، ومن الجغرافيا إلى الأخلاق، ومن الميت إلى الحى، ومن المنطق إلى الحس. فأنواع الحكمة كلها تؤدى إلى الالهيات.

فالمنطق ميزان البصائر، ويقيم الوزن بالقسط كما فعل الغزالى فى كتبه المنطقية[1]. يهدف إلى الانتقال من الصور المجردة المعراة عن المواد إلى الجواهر المحضة الروحانية. الرسالة الأولى فى مبادىء الموجودات العقلية على رأى الفيثاغوريين قبل تحويلها إلى مبادىء الموجودات عند إخوان الصفا. والرسالة الثانية "فى مبادىء الموجودات العقلية" على رأى إخوان الصفا أى الانتقال من النقل إلى الابداع، انتقالا من الوجود إلى العقل. والفيثاغوريين هم الوحيدون الذين يظهرون مع الحكماء فى عناوين الرسائل. لذلك يمتاز فكر الاخوان بالأممية فى مقابل الثقافة الوطنية بلغة العصر، رؤية حضارية شاملة تخلو من صراع الثقافات، ثقافة الأنا وثقافة الآخر.

---

(١) جـ١/١٤/٢٦ جـ٢/٢/٢٢.

والغرض من الطبيعيات تحويل الطبيعة الميتة إلى الطبيعة الحية، والمادة إلى الخلق، والشيء إلى الدلالة، والآية الطبيعية إلى الآية القرآنية، والسماء والعالم إلى أطباق السموات وتركيب الأفلاك والعرش والكرسي، وحركات الأفلاك إلى الروح القدس، والكون والفساد وقوى النفوس الفلكية إلى الملائكة الموكلة بها واللوح المحفوظ، وميزان القسط والكتاب وخليفة الله. وتظهر فى بعض رسائل الفلك المصطلحات الدينية مثل كسوف الشمس وخسوف القمر. فالقرآن لغة للتحليل العلمى[1]. وفى الطبيعيات يتم تحويل علم الفلك إلى كائن حى، ويتحول من العلم إلى الربوبية يتم مناجاتها والتغزل فيها لأن الفلك من صنع البارى فى غاية الاتقان والصنع والحكمة. لذلك كان الفلك كرى الشكل لأنه اكمل الاشكال وبعيد عن الآفات. سريع الحركة، مركزه فى وسطه، وأقطاره متساوية ويحيط به سطح واحد، ولا يماس غيره إلا على نقطة. تشخيص الأفلاك منظور موروث. ويتم عرض ربوبية المثلثات والوجوه والحدود والنوبهرات والاثنى عشريات ومواضع السهام، وأن الواكب السيارة كالأرواح والبروج لها كالأجساد، والعالم إنسان كبير ذو نفس وروح، حى عالم طائع لباريه وخالقه. وجد العالم عن البارى، وحكمته متقنة فيه. فى البعض حكمته ظاهرة، وفى البعض الآخر خفية. وأحيانا يتم الاعتراض على التصورات مثل أثر الكواكب على أحوال الناس دفاعا عن الحرية وتكافؤ الفرص ورفضا للقضاء والقدر ووجود كل إنسان فى دور وخلق العالم كلمح البصر[2].

ويتم التعبير عن الالهيات بألفاظ الموروث مثل: البارى المبدع الأول، سبب الكائنات والكليات والجزئيات، ذو الجلال والاكرام، كل شيء صادر عنه، علة العلل، مبدأ المبادىء وبألفاظ الوافد مثل العقل والعقل الفعال. والالهيات أيضا تبدأ بالنفس، والانتقال من المحسوسات إلى المعقولات، ومن الجسمانيات إلى الروحانيات، وتشويق النفوس إلى الصعود إلى عالم الأفلاك ومنازل الروحانيين والملائكة المقربين. وآخر مرتبة الانسانية متصلة بأول مرتبة الملائكة، وهم سكان الهواء والأفلاك، وأن نفوس بعض الحيوانات ساجدة لنفوس الانسان، خليفة الله فى الأرض. ونفوس بعض الحيوانات شياطين عصاة مغلغلة فى جهنم. إن كان الانسان خيرا عاقلا فهو ملك كريم. وإن كان شريرا فهو شيطان رجيم. النفس تقود إلى المعاد. جسد الانسان مختصر من العالم المدون فى اللوح المحفوظ. وهو الصراط بين الجنة والنار، وهو ميزان القسط، وهو ميزان القسط، وهو الكتاب. والصنعة التى أبدعها الله ونفس الإنسان خليفة الله فى الأرض حاكما بين الخلق فى العالم السفلى ثم فى العالم العلوى، وأن الإنسان إذا عرف النفس عرف الرب ووصل إليه[3].

---

(١) جـ١/١/٢٣ جـ١/٥/٢٣ جـ٢/٢/٢٧ جـ٢/٣/٢٧ جـ٢/٥/٢٨ جـ٢/٦/٢٨ جـ١/٣/١٢١.
(٢) جـ٢/٣/١١٩ جـ٣/٣/٣٦ جـ١/٣/١٤٠-١٤١ جـ٣/٥/٣٧.
(٣) جـ٣/١/٣٥ جـ٣/٢/٣٦ جـ٣/٤/٣٧ جـ٤/١٠/٤١ جـ١/٢/٢٢ جـ١/٣/٢٢ جـ٢/٨/٢٩ جـ٢/٩/٢٩-٣٠.

ورسائل الأخلاق تبين اختلافها وعللها اعتمادا على أخلاق الأنبياء وسير الحكماء. وتصعب التفرقة بين النفس والأخلاق والسياسة. فالنفس الاشراقية بداية الأخلاق، والأخلاق النفسية منطلق السياسة. ويبدو الانتقال فى التحول من استعمال لفظ النفس إلى لفظ الإنسان. الإنسان عالم صغير مماثل للعالم الكبير. والنبوة جامع بين الاثنين. ويصل إلى رتبة الملائكة ومنازل الروحانيين ومعرفة الله والوقوف بين يديه، ويعرف ماهية الموت والحياة وحقيقة المعاد واللذات والآلام الجسمانية والروحانية. فالجسمانى دلالة على الروحانى. وأهل النعيم مع الملائكة المقربين، وأهل العذاب مع الجن والشياطين. فما انتقل من الخارج إلى الداخل هو فقط المنطق والطبيعيات. أما النفسانيات والشرعيات فإبداع، اثنان نقل واثنان إبداع(1). وتظهر الأخلاق فى الديانات الشرعية الناموسية والفلسفية. وقد وضعت كالعقاقير والأدوية والأشربة لمرضى النفوس بعد إغراقهم عن طريق النجاة واستيلاء العصبية والحمية على أفئدتهم. لذلك تصف هذه الرسائل الطريق إلى الله، وتنبه النفوس على المعاد وأحواله وعرض مذاهب الربانيين وماهية المؤمنين وخصال المحقين. وفى الأخلاق والاجتماع والسياسة تكاد تغيب ألفاظ الوافد وتسود ألفاظ الموروث وحدها بطابعها الأشعرى الصوفى فى الهداية والضلال والتوفيق والخذلان. وتقتضى الحكمة وضع النيرين (الشمس والقمر) حتى تزول ريبة الألهين من قلوب الشكاك(٢).

وفى رسائل السياسة يبدو التشكل الكاذب أيضاً، إعادة التعبير عن الموروث بلغة الوافد أو إعادة تمثل الوافد داخل الموروث فى البحث عن علل اختلاف اللغات والخطوط والعبارات والمذاهب والديانات والآراء والاعتقادات، وتطورها وانتقالها من قوم على قوم، وتغيرها زيادة ونقصانا..ويصعب فصل النفس والأخلاق والسياسية. فالنفس طريق التصفية على الأخلاق، والأخلاق أساس السياسة. فمذهب الربانيين والألهيين أساس قيام المجتمع الفاضل، تأليف القلوب والتكاتف فى الدين والدنيا. والنبوة أخلاق وسياسة، ناموس إلهى ووضع شرعى، تكشف عن المهمة المنتظر والبرقليط الأكبر. دولة الخير من الأخيار والفضلاء المجتمعين على مذهب واحد وسنة رضية وسيرة عادلة. الله دعامة السياسة والسياسة تقوم على الله. وتسود ليس فقط مصطلحات القرآن بل أبيات القرآن الحر حتى يصبح الخطاب موروثاً خاصاً (٣).

---

(١) جـ١/١/٢٤/ جـ ٣٢/١٢/٢ جـ٣٣/١٣/٢ جـ٣٣/١٤/٢ جـ٣٣/١٤/٢ جـ٣٤/١٦/٢.

(٢) جـ٣٩/٣٨/١/٤ جـ٣٩/٢/٤ جـ٣٩/٥/٤.

(٣) جـ٤٤/١٧/٢، جـ٣٩/٤/٤، جـ٣٩/٦/٤-٤٠، جـ٤٠/٧/٤.

والمجتمع الفاضل لا يوجد قط في الأرض، مجتمع الأخيار فى مقابل مجتمع الأشرار بل أيضا فى السماء، مجتمع الملائكة المقربين فى مقابل المردة والشياطين. لم يكن عند اليونان ملائكة لها أجساد ثم تهذبت وأشرقت وصارت نفوسا بعد أن أخذت طريق التصفية فصارت مغتبطة مسرورة عكس الجن والشياطين والعفاريت. فهى أجساد فارقتها النفوس الشريرة لإبراز التقابل بين الخير والشر. لذلك كان من الأفضل ألا تفارق أجسادها أن لها أجساد وتتناسل وأمم تتكاثر. ولكن يظل التصور موروثا، عفاريت الجن. ولكن التشكل الكاذب، كما هو الحال فى علم أصول الدين، لم يتناول الملائكة والشياطين وظلا بلفظيهما الموروث بالرغم من وجود العقول المفارقة والصور الخالصة والمعانى الروحانية، ولكن تم التعبير عن نفوس الأفلاك والكواكب لأنها الملائكة، وإيجاد دلالة الكسوف والخسوف من أجل إدخال اليقين فى قلوب المرتابين [١].

٢- **الوافد** ولما كانت رسائل إخوان الصفا بأقسامها الأربعة وحدة واحدة مثل "**الشفاء**" فإنه يمكن تحليل الوافد والموروث وآليات العرض مرة واحدة وليس رسالة رسالة بالرغم مما يؤدى ذلك إلى إغفال خصوصية كل منها ونوعيتها. فقد يكون إحداها أقرب إلى تمثل الوافد منها إلى تنظير الموروث مثل رسالة العدد. وقد تكون أخرى أقرب إلى تنظير الموروث مثل رسالة العدد. وقد تكون أخرى أقرب إلى تنظير الموروث منها إلى تمثل الوافد مثل رسالة الحيوان.

وقد أفرد للرسالة الجامعة تحليلا خاصة لأنها هى التى تلخص الرسائل وتسقط ما تشاء من الوافد أو الموروث أشبه بجوامع ابن رشد التى تركز على الموضوع ذاته بصرف فالنظر عن الشواهد والأمثلة.

ويصعب التمييز بين الوافد والموروث إلا اصطناعاً. فغاية الرسائل صب الوافد فى الموروث كالمحتوى والإناء، أكبر قدر ممكن من التمثل فى أكبر قدر ممكن من الموروث من أجل المزج بين التوحيد بينهما فى عملية التحول من النقل إلى الإبداع، تجميع فتمثل فابداع. الوافد إشراقى والموروث إشراقى وبالتالى يتحول كل شئ إلى الله، من الطبيعة إلى النفس ومن النفس إلى الله، من الخارج إلى الداخل ومن الداخل إلى أعلى، من الحكمة الجزئية إلى الحكمة الشاملة.

أ- **حكماء اليونان.** وفى الوافد اليونانى يأتى فيثاغورس والفيثاغوريون فى المقدمة مما يدل على أهمية الرياضيات الروحانية عند الاخوان، ثم إقليدس كتابه وشخصه مما يدل

---

(١) جـ٤/٨/٤٠، جـ٤/٩/٤٠، جـ٤/١١/٤١-٤٢، جـ١/٣/١٤٢-١٤٣.

على أهمية العلم على العالم، ثم أفلاطون ثم أرسطوطاليس الذى يأتى فى المرتبة الرابعة مع ثلاثة ألقاب: الحكيم، والحكيم الفاضل، وحكيم اليونانيين، ثم سقراط، ثم بطليموس، ثم جالينوس، ثم هرمس بين الواقع والأسطورة، ثم نيوخوماس، ثم الاسكندر اليونانى، ثم فرفوريوس وبقراط (١).

يتقدم فيثاغورس والفيثاغوريين الوافد اليونانى خاصة فى موضوع العدد، ليس تبعية له ولهم ولكن ربطا للحاضر بالماضى، والبنية بالتاريخ، والقراءة بالمقروء، والنقل بالابداع. الفيثاغوريين هم فلاسفة العدد وبعدهم يأتى أهل الهند ثم المسبغة والحزمية ثم أصحاب الطبائع ثم النصارى ثم الثنوية (٢). والرسالة الأولى عن العدد عند الفيثاغوريين ليست مجرد نقل وعرض بل قراءة إخوانية للفيثاغوريين. يدرس الاخوان العدد على رأى الفيثاغوريين أولا وليس نقلاً لهم للتحقق من صدقه وإكماله قبل ذكر آرائهم فى العدد، تحولا من النقل إلى الإبداع. وهم الحكماء الفيثاغوريون. ليسوا رياضيين فحسب أى أنهم فلاسفة قبل أن يكونوا علماء، وبالتالى يمكن قراءتهم وتأويلهم. وأحياناً يكون التعبير على معنى قول الحكماء الفيثاغوريين أو"فى معنى قول الفيثاغوريين" مما يدل على أنها قراءة للمعانى وليس شرحاً للألفاظ. ويذكر الفيثاغوريين باعتبارهم طائفة لها رأى، تفعل وتعطى وصفاً لأفعال الشعور(٣).

ويذكر فيثاغورس انتقالاً من معرفة خواص العدد إلى ما يطابقها من معانى الموجودات نقلا من الرياضة إلى صفاء النفس وإلى الأنغام فى الطبيعة والت\ى توحيد الله اعتماداً على وصيى فيثاغورس، الوصية الذهبية المنتحلة التى تساعد على التحول من الوافد إلى الموروث ومن النقل إلى الابداع فى صورة أقوال مباشرة أو فى صورة حوار مع ديوجانس حكيم اليونان. فالنفس تفارق البدن وتكون خالدة، وتظل فى الهواء غير قابلة للموت، وهى النفس المطمئنة. والنفس فى البدن كالشمس فى الكون تشرق عليه. فالشمس ملك الجواهر، وأعدل الطبائع، لا تفسد الأرض، ولا تحرق الأشياء. وقد يذكر النص أكثر من مرة، ويكون فلا صيغة وصية كنوع أدبى من أدبيات الصوفية. وعلى هذا النحو يتحول

---

(١) فيـثاغورس (١٤)، الفيـثاغوريين (١٢)، كتاب إقليدس (١٥)، إقليدس (٧)، أفلاطون (١١)، أرسطوطاليس (١٠)، الحكيـم (٣)، الحكيـم الفاضـل، حكيم اليونانيين (١)، سقراط (٩)، المجسطى (٢)، بطليموس (٨)، جاليـنوس (٧)، هـرمس (٦)، نيقوماخوس (٤)، الاسكندر اليونانى (٣)، فرفوريوس، بقراط، بنياس الحكيم (١)، (لم تذكر إلا الاسماء الواردة فى نص الاخوان وليس فى النصوص التى يذكرونها).

(٢) أهل الهند (٩)، المسبغة، الحزمية (٥)، أصحاب الطبائع (٤)، النصارى (٣)، الثنوية (٢).

(٣) جـ١/١/٣٥/١٤٠، جـ٣/١/١٧٨-١٩٨، جـ١/١/٤٨، جـ٢/٨/١٩٧، جـ٣/٢/٢٠٠/٢٠، جـ١/١/٤٨/٥٥، جـ٣/١/١٨١، جـ٣/٢/١٩٩-٢٠٠.

فيثاغورس إلى حكيم إشراقى وكأن الموروث لا ينتقى من الوافد إلا على ما يساعد على التحول من الآخر إلى الأنا. كما يستطيع الحكيم بصفاء نفسه سماع نغمات حركات الأفلاك والكواكب ويستخرج بفطرته أصول الموسيقى. وهو أول من تكلم فى هذا العلم واخترع العدد وألف الالحان. وفيثاغورس حكيم موحد بالله من أهل حران أسوة بالمترجمين النصارى. ينظر فى علم العدد من أجل التعبير عن الأمور الشريفة. فالبنية هى التى تحكم التاريخ، واليونان أصلهم من المشرق (١).

وقد ذكر كتاب إقليدس (أوقليدس) حتى دون تسميته (العناصر، الأركان، الأصول، الأسطقسات) باعتباره العمدة فى علم الهندسة (الجومطريا). فما يهم هو العلم وليس العالم بالرغم من أنه هو مؤسس العلم. ويشار إليه باعتباره تاريخا للعلم وجزءاً من أدبياته الماضية. فالتاريخ سابق على البنية. وتتم الاحالة إلى الكتاب مقالة مقالة. الاخوان هم الدارسون وإقليدس تأكيد لما توصلوا إليه فى علم الهندسة. الموضوع هو الاساس وأدبياته هو الفرع. قد تستقى منه الأمثلة والأشكال فحسب. وبحث الموضوع نفسه يؤدى إلى فهم إقليدس ولماذا انتهى إلى ما انتهى إليه. يضم الاخوان القديم إلى الجديد احتراما للقدماء، وتواصلا مع العلماء، واعترافا بقدرهم، توفيقا للآخر على الأنا وليس تبعية الأنا للآخر، يجمعون نصوص إقليدس ويتمثلونها ثم يعيدون بناءها وصبها فى الموروث. وعلم الهندسة أساس علم المناظر، وبالتالى يكون كتاب إقليدس أساسا لفهم كتاب المجسطى. ويبين الاخوان غرض كتاب إقليدس ويضعونه فـ التراث الرياضى اليونانى مع من قبله ومن بعده. وقد يذكر قول إقليدس لاثبات رأى الاخوان أو موضوعاً تكلم فيه إقليدس يبحثه الاخوان. ثم يتحول إقليدس من مستوى الهندسة إلى مستوى الالهيات، ومن إقليدس التاريخى إلى إقليدس الحضارى، ومن إقليدس اليونان إلى إقليدس المسلمين، ومن إقليدس الآخر إلى إقليدس الأنا، ومن إقليدس الوافد إلى إقليدس الموروث، للبرهنة على الأمور الالهية بالعقل، وهى أمور لا تدركها الحواس ولا تتصورها الأوهام (٢).

ويذكر أفلاطون فى نظرية العلم لديه، العلم تذكر والجهل نسيان. ويصحح الاخوان فهم النظرية بأن النفس علامة بالقوة وتحتاج الى التعليم حتى تصبح علامة بالفعل. كما يصححون

---

(١) جـ١/١/٤٩/٦١، جـ١/٣/١٣٨، جـ٢/٣/٣٦-٣٧، جـ٤/٤/٥٨، جـ٤/٧/١٧٥، جـ٤/١١/٤١٤، جـ٤/٢١/٤١٨، جـ١/٥/٢٠٨/٢٢٦، جـ٣/٧/٩٤، جـ٣/١٧/١٢٥، جـ٣/٢/٢٠٠.

(٢) جـ٢/١/٤٩/٧٤-٧٥، جـ١/٢/١٠٩، جـ١/٥/٢١٥، جـ١/٦/٢٥٥، جـ١/١٤/٤٣٦/٤٣٨، جـ١/١٤/٤٣٨/٤٤٠/٤٤٥، جـ٣/٢/٢٠٧، جـ٣/٩/٣٨٠، جـ٤/١/٤٣٧-٤٣٨، جـ١/٢/١٠٩، جـ١/٥/٢٠٨، جـ٣/١٧/٩٤، جـ١/٥/٢٠٨، جـ١/١٤/٤٤٤، جـ/١٧/٨٩-٩٠، جـ١/١/٤٠٢.

فهم الناس لأسطورة الكهف، أنها ترمز الى الأخلاق الروحانية وليست المادية كما يقول المنجمون، فيتحول أفلاطون الى حكيم روحانى وليس عالم فلك. يقول أفلاطون بخلود النفس وصلاحها بعد مفارقة الجسد وتبرير ذلك بأنه لو لم يكن هناك معاد لكان للشر الكلمة الأخيرة فى الدنيا. ويتم تركيب الوافد على الموروث. الأشرار فى العالم بجناية آدم بالرغم من عدم توارث الشر فى العقائد. ويتوحد الوافد، الدعاء الأفلاطونى والمناجاة الأرسطاطاليسية المنتحلان داخل الموروث، والتوسل الادرسى المنتحل أيضا. ويسهل تعشيق المنتحلين فكلاهما عمل الروح وإبداع الحضارة. وتتفرع أسطورة موروثة من أسطورة الكهف الذى نزل فيه راع للغنم أجير عند متسلط إثر زلزال ووجد فرسا من نحاس فى يدى كوة مشققة بداخله انسان ميت فى يده خاتم ذهب أخذه الأجير. وفى اجتماع مع الملك ورعاته أدار الراعى الخاتم فى أصبعه بحيث صار فصه الى الداخل فاختفى، فرده الى الخارج فعاد. وقتله الملك. ويعترض الاخوان على هذه القصة من أفلاطون وهو صاحب علو القدر فى السياسة الا اذا كان المقصود الحكمة والقدرة على الفعل التى يرمز اليها الخاتم. لذلك لا يجوز للعاصى الايمان بعلم الطلسمات كما رواه أفلاطون. ويبدو أفلاطون جغرافيا يصف أحوال البلاد بما فيها من جبال. بل يصل حتى الهند حيث يطول أعمار أهلها. فهم قليلوا الأمراض، صحيحوا الأجسام نظرا لاعتدال جوها عند خط الاستواء. وهى جغرافيا إبداعية رمزية. فخط الاستواء حار وليس معتدلا، والهند بلد الاشراق وليست منطقة جغرافية.وأفلاطون يُرد الى منابعه فى الشرق(1).

ويأتى أرسطو فى المرتبة الرابعة، أرسطو المنطقى، الطبيعى، الالهى الاشراقى. ليس له آية أولوية على باقى حكماء اليونان مثل الفيثاغوريين والمجسطى أى الرياضة والفلك. يقدر الاخوان أعماله المنطقية كمقدمات للبرهان، المقولات والعبارة والتحليلات الأولى بألفاظها المعربة ثم البرهان الى القياس الصحيح، ليس فقط فى الأمور النظرية بل أيضا فى الأمور العملية، ثم غياب البرهان فى الجدل الذى مارسه الناس ضد منطق أرسطو وتلاميذه وكأن التاريخ يسير بطبيعته من الأفضل الى الأقل فضلا بفعل الحسد وكما هو الحال فى تصور التاريخ عند الأشاعرة. ومن ثم يتحول المنطق من مجرد قواعد صورية إلى موازين للحق العملى والى مسار فى التاريخ. يتوقف أهواء البشر. والمنطق وصية من الاستاذ الى التلاميذ يحميهم من الوقوع فى الخطأ. وهناك أيضا أرسطو الطبيعى فى حديثه عن العناصر الأربعة التى يتكون منها الكون، وجعل جسد الشمس رأس كل جسد ومنازل القمر. أما أرسطو الميتافيزيقى فهو الذى يبدأ بالنفس وصفاتها وتخليها عن شوائب الحس وتخليصها من

---

(1) جـ٤/١/٤٢٤ جـ٤/٣/١٩/٣٥ جـ٤/٩/٢٦٤ جـ٤/١١/٢٨١-٢٨٨/٣٠٥-٣٠٦/٤١٨-٤١٩.

البدن اعتمادا على أثولوجيا من أجل "أسلمة" أرسطو وتمثل الوافد داخل الموروث. وهو الحكيم الفاضل الذى قال إن النفس عالمة بالقوة. فاذا فكرت فى ذاتها أصبحت عالمة بالفعل عند حكيم اليونانيين. كما أن الانسان يصم ويعم عن عيوب نفسه لأنها أحب الأشياء اليه . وعند صاحب المنطق إن الفيلسوف يجازى بفلسفته بعد مفارقة النفس البدن كما صرح بذلك عندما حضرته المنية أشبه بليلة سقراط الأخيرة وطبقا لكتاب التفاحة المنحول، والتقرب الى الله. وأهم من ذلك كله أرسطو العاقل الموحد بالله الذى يعرف الأوامر والنواهى بطريق العقل أو بطريق السمع حيث تكمل النفس بفضائل الملائكة وتتشبه بالاله بحسب الطاقة الانسانية. بل إن النبى ذكر أرسطو فى الحديث بأنه لو كان حيا لاتبعه حين ذكر فى مجلسه مع أن أرسطو لم يعرف الا منذ عصر الترجمة بعد ذلك بقرنين من الزمان، ولكنها الحضارة التى تبنى النموذج وليست التى تؤرخ له[1].

ويظهر سقراط نموذجا للحكيم الذى يؤمن بخلود النفس وبقائها بعد البدن ومن ثم فلا خوف من الموت. وقد سار فى ذلك أرسطو أيضا عندما نزل به الموت وحزن عليه تلاميذه فكتب وصيته فى رسالة التفاحة أسوة بحوار سقراط مع تلاميذه فى محاورة فيدون. فالانتحال إبداع حضارى لاكمال النقص. فأرسطو تلميذ سقراط ومقلد له. والايمان بالقانون وبحكم القانون حتى ولو كان ظالما. فذاك من علامات الايمان بالقضاء والقدر. وسقراط من زمرة الشهداء فى تاريخ الانسانية مثل هابيل الذى قتله قابيل، والمسيح الذى قتله اليهود، وموسى الذى أراد فرعون هلاكه، والمسلمون يوم أحد. وأحيانا يروى عن سقراط مالا يتفق مع موقفه كفيلسوف مثل وصيته عند موته بذبح ديك فى الهيكل وفاء بنذر له. فالوفاء بالنذر قراءة حضارية من الموروث للوافد[2].

ويذكر المجسطى أكثر من بطليموس لأهمية العلم على العالم، والفكر على الشخص. ويضع الاخوان آراءهم فى الفلك ثم يقارنونها بالمجسطى لبطليموس ربطا للحقيقة بنشأتها، والبنية بتاريخها والحاضر بالماضى. يعطى الاخوان المبادىء العامة، ويحيلون التفصيلات الى المجسطى. ويتحققون من صدق آرائهم وذهاب الشكوك عنها عن طريق المجسطى. ويتبين فى المجسطى حركات الأفلاك حول المركز ببراهين هندسية. أما حركات الكواكب السيارة فقد بينها الاخوان فى رسالة "السماء والعالم"، وشرح ذلك فى المجسطى. ويثبت

---

(١) جـ١/٧/٢٦٨ جـ١/١٤/٤٢٢-٤٢٣/٤٣٧ جـ٤/١١/٤١٧/٤١٢/٢٢٨ جـ١/٣/١٣٨ جـ٢/١٠/٤١٦ جـ٤/١/٥٠١-٥٠٢ جـ٤/٣/٣٥ جـ٢/٩/٢٧١. صيغة الحديث"لوعاش حتى يعرف ما جئت به لاتبعنى على دينى"، جـ٤/٧/١٧٩.

(٢) جـ٤/٣/٣٤-٣٥ جـ٤/٩/٢٧١ جـ٤/٥/٧٣-٧٤ جـ٤/٧/١٧٥.

المجسطى أن الكواكب أكريات مستديرات بقياس هندسى. ويتفق الحكماء معه فى أن سبب الحرارة دوران الشمس فوق الأرض من ناحية الشمال ستة أشهر فى الصيف. كما أثبت المجسطى أن حركات الأفلاك والكواكب أسرع ببراهين هندسية ضرورية. ويعتمد المجسطى على كتاب إقليدس. فالهندسة أساس الفلك. ويذكر بطليموس مع من سبقوه ولحقوه فى التراث العلمى[1]. والأهم من ذلك هو جعل بطليموس حكيما إشراقياً يعشق علم النجوم، ويجعل علم الهندسة سلما يصعد عليه الى الفلك وكأنه يصعد بنفسه لا بجسده. والمتأمل فى الفلك بطريقة القياس والبرهان فانه يهتدى الى معرفة البعث وعلم حقيقة القيامة. كما يبين الفلك فى المجسطى أن حركات الأفلاك واقفة بقصد قاصد، وصنع صانع، وجعل جاعل، وفعل فاعل، حكيم قادر عالم. ويصور قصد الله وصور فى الهيولى عالم الأجسام ذا الثلاثة أبعاد وجعلها على شكل كريات مستديرة يحيط بعضها ببعض كما هو الحال فى كتاب المجسطى وكتاب بانياس الحكيم فى تركيب الأفلاك وأطباق السموات، وجعلها مسكنا لعبيده وجنوده، النفوس السارية فى العالم، أجناس الملائكة وقبائل الجن وأحزاب الشياطين وأرواح بنى آدم المديرين للأفلاك والكواكب باذن الله. ويتم تشخيص عالم الكواكب وتحويله الى عالم إنسانى. فهو كبيت غاب صاحبه ولكن ينظر اليه يحفظه ويرعاه. فالله هو رب العالم وراعيه. نظم القمر فى منازله[2].

ويحال الى جالينوس فى كتابه "منافع الأعضاء" لمعرفة مزيد من التفصيل عن أعضاء بدن الانسان أو استشهادا به على صحة قول الاخوان عن اعتدال المزاج لصحة الجسم. كما يستشهد به ابتداء باعتباره سلطة فى الطب، إثباتا لحركة الشىء دورانا زيادة ونقصانا وتحليلا للرطوبة فى الجسم. والأهم من ذلك هو تركيب الوافد على الموروث، وتركيب الطب الجسمى على الطب النفسى، والانتقال من الجسم الى إثبات جوهر النفس، وتدخل الله فى الطبيعة من خلال الاسباب مثل حفظ الشمس للجسد بأمر الله[3].

وتتعلق الحكمة الهرمسية أساسا بالطبيعيات كما عرضها فى الكتاب المخزون "أسرار النيرنجيات" لروحانيات القمر وشروق الشمس وضوئها ومع ذلك لا يوجد فيه كل شىء. وقد صعد هرمس المثلث بالحكمة وهو إدريس النبى الى فلك زحل ودار معه ثلاثين سنة حتى شاهد أحوال الفلك ثم نزل الى الأرض وخبر الناس بعلم النجوم، وأصبح نموذجا لكل من

---

(١) جـ١/٤/١٦٩ جـ٢/٥/٩٢ جـ٢/٢/٤٣ جـ٢/١٠/٣٩٩ جـ٢/١١/٤٣١ جـ٢/١٢/٤٧٩ جـ٣/ ٥/٢٥٥-٢٥٦ جـ٣/٥/٢٥٩/٢٦٧ جـ٢/١/١٨ جـ٣/٨/٣٢٣ جـ٣/٢/٢٠٩ جـ٣/٨/ ٣٢٦/٣٣٢ جـ١/١٤/ ٤٣٦-٤٣٧ جـ١/٥/٢٠٨ جـ٣/١٧/٩٤جـ٤/١١/٢٨٥/٣٦٠.

(٢) جـ١/٣/١٣٨ جـ٣/٧/٣٠٣ جـ٣/٨/٣٣٥ جـ٤/١/٤٧١-٤٧٢ جـ٤/١١/٣٣٨/٣٨٢.

(٣) جـ٣/٨/٣٣٠ جـ٤/١١/٤١٩/٤١٤/٤٢٢ جـ٤/٧/١٨١ جـ٤/١١/٤١٥.

تشتاق نفسه الى الصعود. ويسميه الاخوان المثلث بالحكمة وليس بالعظمة. وهو ليس يونانيا فقط بل يهوديا ومسيحيا وإسلاميا. وقد كثر ذكره فى رسالة السحر. والتوحيد بين هرمس المثلث العظمة والنبى إدريس هو أحد مظاهر التحول من الوافد الى الموروث مدعما بنصوص القرآن وكما دونه التاريخ(١).

ويوضع الاسكندر اليونانى وأحيانا الرومى مع غيره: أفريذون النبطى، تُبع الحميرى، سليمان بن داود الاسرائيلى، وأردشير بن بابك الفارسى وهو غير نبى. لم يضعوا باعتبارهم ملوكا فى الربع المسكون من الأرض حدود الأقاليم السبعة وكأنها أقسام طبيعية وخطوط وهمية لمعرفة حدود البلدان والممالك والمسالك. الاسكندر واحد مثل غيره، واليونان شعب مثل باقى الشعوب، النبط والحمير والاسرائليون والفرس. ثم يتحول الوافد الى الموروث، وتنسب أفعال الملوك الى الله على أيدى عباده كما تنسب أفعال الشعوب الى الملوك مثل أن يقال الاسكندر الرومى، بنى أسد، يأجوج ومأجوج(٢).

ويذكر فرفوريوس باعتباره صاحب إيساغوجى، المدخل الى صناعة المنطق الفلسفى من أجل تبسيط المنطق وفهمه. فقد أطال الناس شرحه، ونقلوه من لغة الى لغة دون معرفة بمعانيها فصعبت وعسر تعلمها. فبسطها فرفوريوس على الايجاز دون تطويل(٣). كما يستشهد بقول بقراط الحكيم، حكيم اليونانيين تخصيصا لثقافته على قصر العمر بالرغم مما يتطلبه علم الطب من طول صناعة وعظيم جهد(٤). كما يستشهد بقول فاردموس الحكيم بأن السماء مدورة والأرض مثل حبة خردل وسطها(٥).

ب- **المؤلفات والفرق**. وتذكر أحيانا بعض المؤلفات منسوبة الى أصحابها، العلم مع العالم مثل كتاب أرسطاخس فى الطلسمات والنيرنجيات(٦). وأحيانا أخرى وهو الأغلب تذكر المصنفات بصرف النظر عن أصحابها باعتبارها جزءا من تاريخ العلم مثل المصنفات المنطقية الرياضية بألفاظها المعربة: الارتماطيقى وهو أول علم فى الرياضيات لمعرفة خواص العدد، قاطيغورياس وهو أول كتاب ممهد للبرهان وغرضه عرض الألفاظ العشرة،

---

(١) جـ٤/١١/٤٤٣/٤٤٥ جـ١/٣/٣٨ جـ١/٥/٢٢٥-٢٢٦ انظر المجلد الأول: النقل، الباب الأول: التدوين، الفصل الثانى: القراءة.
(٢) جـ١/٤/١٦٦ جـ٢/٥/١٢٨ جـ٢/٧/١٥٣.
(٣) جـ٢/٧/٢٦٩.
(٤) جـ٢/٦/١٤٤-١٤٦.
(٥) جـ٢/١١/٤١٤.
(٦) جـ٤/١١/٤٢٩.

الجيوميطريا وهى الرسالة الثانية فى القسم الرياضى والنقطة فى الهندسة تماثل الواحد فى الحساب. والأسترونوميا، وهو الثالث فى العلم الرياضى، علم النجوم بالبراهين كما ذكرت فى المجسطى، فالشمس فى الكواكب مثل الواحد فى العدد والنقطة فى الهندسة. وبالتالى تكون للرياضيات الأولوية على المنطق، وأنالوطيقا الأولى، وأنالوطيقا الثانية، وبريمنياس، وإيساغوجى[1]. فلماذا استعمل الاخوان الألفاظ المعربة دون المنقولة؟ هل لأنها لم تتحول بعد الى منقول وقد استمر استعمال البعض منها حتى عصر ابن رشد مثل الاسطقسات أم لتمثل الوافد داخل الموروث عن طريق شرحه وإيجاد المقابل له أم لايهام العامة بالغريب؟ وقد صمد التعريب حتى الآن فى بعض الألفاظ مثل الفلسفة والسفسطة والموسيقى والجغرافيا فى حين لفظ المنطق وغيره من المصطلحات الفلسفية نقل منذ البداية ولم يعرب[2].

ثم تأتى الكتب المنطقية مثل أنالوطيقا على العموم دون تحديد بالأولى أو الثانية. وهو الذى يضع الميزان الذى يمنع من الغبن والاعوجاج، وبه يصح الوزن ولا يدخل اليه الخلل. وبارمنياس ثانى كتب البرهان غرضه معرفة الألفاظ العشرة فى قاطيغورياس، كيف تتألف وتتركب الأشياء حتى يكون منها ميزان ومقياس، وغرض البرهان معرفة العشرين كلمة فى بارمنياس. وإيساغوجى، وهو المدخل للمنطق الفلسفى، دراسة للألفاظ الستة، والموسيقى هو العلم الرابع من الرياضيات وهو علم التأليفات والنسب[3]. واذا كان المنطق خمسة أنواع أولها أنالوطيقا فالباقى منطق الظن وهو فى المرتبة الثانية. ثانيها معرفة صناعة الشعر، والثانى ريطوريقا معرفة صناعة الخطب. والثالث طوبيقا وهو الجدل، والرابع بوليطيقا وهو البرهان، والخامس سوفسطيقا وهى المغالطة فى المناظرة والجدل. وواضح عدم تتبع الترتيب المنقول.

---

(١) الارتمـاطيقى(١٦)، قاطيغوريـاس(١٢)، الجيوميطريا، إيساغوجى(٨)، أنالوطيقا الثانية، الأسترونوميا(٧)، بريمنياس(٦)، أنالوطيقا الأولى (٤)، أنالوطيقا (٢).

(٢) الارتمـاطيقى جـ١/٢/١٠٩/٤٩ جـ١/١/٦٦/٤٩/٧٨ جـ١/٢/١٠٩ جـ١/٥/١٩٩/٨٣ جـ١/٧/٢٦٤ /٢٦٧ جـ٣/٨/٣٣٧ جـ٣/٩/٣٨٠/٣٤٧ جـ٣/١٠/٣٩٥ جـ٤/١/٤٣٢ جـ١/١١/٤٠٤، قاطيغورياس جـ١/٢٥ جـ١/٧/٢٦٨ جـ١/٧/٢٦٩/ جـ١/١٠/٣٩٠/٤٠٤ جـ١/١١/٤٠٤ جـ١/١٢/٤١٤ جـ١/٢٤/٤٣٠ جـ٣/١١/٤٠٤ جـ١/١٢/٤٢٥ جـ٣/١٥/٣٥ جـ٤/١/٤٢٣/ جـ٤/١/٤٣٦-٤٣٧ جـ١/١٢/٤١٤جومطريا جـ١/٤٩ جـ١/٢/٧٨ جـ١/٢/١١٣/١٠٤ جـ١/٥/ ١٩٩/٢٠١/٢١٥/٢١٩ جـ١/٧/٢٦٧ الاسطرنوميا جـ١/١/٤٩ جـ١/٢/٧٨ جـ١/٣/١١٤/١٥٧ جـ١/٥/٢١٥ جـ١/٧/٢٦٧ المنطق جـ١/١٣/٤٢١ جـ١/١٤/١٣٧/٤٣٩.

(٣) أنالوطيقا جـ١/٧/٢٦٨ جـ١/١٣/٤٢٠ أنالوطيقا الأولى جـ١/٢٦ جـ١/٧/٢٦٨ جـ١/١٠/٣٩٠ جـ١/١٢/٤٢٥ أنالوطيقا الثانية جـ١/٢٦ جـ١/٧/٢٦٩ جـ١/١٣/٤٢٣/٤٢٥ جـ١/١٤/٤٢٩ جـ١/١٢/٢٤٥ جـ١/١٢/٤٢٥ جـ٦/١٣/٤٢٣/٤٢١ باريمنياس جـ١/٢٥ جـ١/٧/٢٦٨، جـ١/٧/٢٦٩ جـ١/١٢/٤١٤/٤٢٥ جـ٤/١/٤٣٦-٤٣٧ إيساغوجى جـ١/٢٤/٥٩ جـ١/٧/٢٦٦ جـ١/١٠/٣٩٠ جـ١/١٤/١٤٣/٤٤٣ جـ١/١١/٤٠٤ جـ٤/١/٤٣٦-٤٣٧.

كما يتضح أيضا عدم الدقة فى تسمية بوليطيقا صناعة البرهان. وتجمع المصطلحات بين التعريب كأساس والنقل كفرع. وتنقسم الكتب الى ثلاثة قبل البرهان وخمسة بعد البرهان انحرافا عنه، والذروة فى البرهان [1].

وهناك أسماء مصنفات دون ذكر لأصحابها مثل الكون والفساد، والحاس والمحسوس وسمع الكيان والحيوان لشهرتها وتحول الوافد الى موروث ثقافى او لرسائل الاخوان فى الموضوع. ويذكر صاحب كتاب الأسطيطاس الذى ذكر دائرة عدتها ثمان وعشرون منزلة رتبها الاخوان فى إحدى رسائلهم باعتبارها ثقافة العصر. وهناك رسائل أخرى مؤلفة لا أصل لها فى الوافد مثل رسالة الصنائع العملية، ورسالة المعاد، ورسالة أجناس العلوم، والرسالة الالهية، ورسالة العلل والمعلولات، ورسالة العقل والمعقول، ورسالة المبادىء، ورسالة البعث والقيامة، وهى فى صلب الموروث، والبعض منها لاخوان الصفا. وهناك رسائل أخرى يشار اليها بلا عنوان مما يدل على أن التأليف مضمون وليس صورة[2].

ويستعمل لفظ "اليونانيون" وصفات اليونانى مذكرا ومؤنثا ومضافا اليه فى بلاد اليونان للتأكيد على محلية الوافد. فقد كان اليونانيون يستعملون آلة صناعية عند الحروب يفزعون بها نفوس الأعداء، تصدر أصواتا مزعجة. وكان من عادة اليونانيين إذا أرادوا تعليم الصبى صناعة إدخاله الى هيكل الصنائع وقربوا له قربانا. فاليونانيون يمثلون هنا شعبا له عاداته وتقاليده وخرافاته وليس مصدرا للعلم. كما يستعمل اللفظ للاشارة الى الأطباء وعجزهم عن معرفة طبائع النبات والاطلاع على خصائصه ومنافعه أو الحكماء الذين اخترعوا آلة تصدر أصواتا بلا زعيق لملاقاة الأعداء. ويجمع الحكماء والأطباء اليونانيون معا فى حالة ما إذا صعب علاج مريض حملوه الى هيكل المشترى، وتصدقوا عنه، وقربوا قربانا، وسألوا الكهنة أن يدعوا الله له بالشفاء. فاذا برأ سموا ذلك طبا ومرضا وجنونا إلهيا، وأفلاطون حكيم اليونانيين على التخصيص وسقراط أيضا. ولفظ الفيلسوف عند اليونانيين معناه الحكيم. وقد توصف الكتابة باليونانية من أربعة وعشرين حرفا. واللغة اليونانية، وتوصف السنة باليونانية طبقا للتاريخ المحلى، كما تخصص بلاد اليونان وحكماء بلاد اليونان وصفا للجغرافيا[3].

---

(١) الموسيقى جـ١/٢/٧٩/ جـ١/١/٤٩ جـ١/٧/٢٦٧ كتب المنطق الخمسة جـ١/٧/٢٦٨ جـ٤/١/٤٣٦-٤٣٧ جـ١/١٣/٤٢١ جـ٤/١٤/٤٤٠.

(٢) جـ١/١٤/٤٢٩ جـ١/٢٤/٢٢٢/٤٣٧/٤٤٠ جـ١/١١/٤٠٧ جـ١/١٤/٤٥٠جـ٢/١/٤٥٩ جـ١/١١/٤١١جـ١/١١/٤١٣جـ١/١٤/٤٢٩/٤٣٦/٤٤٣/٤٤٨/٤٣٢ جـ٤/١١/٤٤٥.

(٣) استعمل اللفظ حوالى ٢٠ مرة جـ١/٥/١٩٥ جـ١/٨/٢٩١ جـ٣/٩/٣٤٥/ جـ٢/٨/٣٠٣ جـ٣/٦/٢٧١ جـ٤/١/٤١٨ جـ٤/٣/٣٤ جـ٢/٨/٢٨٧ جـ٤/١/٤١٨ جـ٤/٢/٤٦٢ جـ٤/٣/٣٤ جـ٣/١٧/١١٣ جـ٤/٣/٢٦٣ جـ٤/٩/٢٦٦ جـ٢/٨/٢٨٦ جـ٤/١/٤١٨.

وقد استعمل لفظ الحكماء كثيرا كلفظ عام للاشارة الى كل المشتغلين بالعلم فى أكثر من ثلثى الاستعمالات. ثم يخصص الحكماء باضافة لقب آخر مثل الحكماء والفلاسفة، الحكماء والعلماء، الحكماء والمتكلمون، الحكماء والفقهاء، الحكماء والأطباء، الحكماء والأنبياء، الحكماء والموحدون، الحكماء والعقلاء. وقد يكون التخصيص دون واو العطف مثل الحكماء المنطقيون، الحكماء الطبيعيون، الحكماء الرياضيون، الحكماء الالهيون، الحكماء الموسيقيون، الحكماء الربانيون، الحكماء المتألهون. وقد يخصص النوع مثل حكماء الجن وتحديدا لموضوعاتهم وأغراضهم وأقوالهم وأخلاقهم . وأكبر الاحالات الى الحكماء والقرآن مما يدل على غلبة الموروث على الوافد[1]. ولفظ الحكماء أكثر شيوعا من لفظ الفلسفة والفلاسفة، الأول موروث والثانى وافد. لفظ الحكماء ليس مقصورا على اليونان بل يطلق على الموحدين الحكماء[2].

---

(١) الحكماء جـ١/٥٤/٧٥/جـ١/١/٧٧ جـ١/٢/١٠٤ جـ١/٣/١٤٦/١٥٥ جـ١/٥/١٨٦-١٨٧/١٠٨/٢١٦/ ٢١٠-٢١١/٢٢٦/٢٣٢/٢٣٤/٢٣٨/١٨٦-١٨٨ جـ١/٦/٢٥٥/٢٥٧جـ١/٧/٢٦٣ /٢٦٨ جـ١ /٨/٢٨٠/ ٢٩٠ جـ١/٩/٣٢٧ جـ١/١١/٤٠٤-٤٠٥ فى معنى قول الحكماء جـ١/٣١/٣٦ جـ١/١٤/١٢٧جـ٢/١/٦/ جـ٢/١/١٠/١٢-١٣/١٦/١٧-٢٠-٢١ جـ٢/٢/٢٤جـ٢/٥/١٠٤/١١٠/١١٦جـ٢ /٦/١٤٣ جـ٣/١٧/٨٧ . أخلاق الحكماء جـ١/٢٤ جـ٣/١٧/٩٣-٩٤/١٢٥/١٣٨/١٤٣/١٧٠ جـ٣/ ١٧/١٨٦ جـ٢/٨/٢١٨/ ٢٢٢/٢٢٤/٢٤٧/٣٤٣/٣٦٢ جـ٢/١٢/٤٥٦/٤٦٠-٤٦١ جـ٣/١٣/٥/١١ جـ٣/ ١٤/٢٣ جـ٣/١٥/٤٧ جـ٣/١٦/٥٨ جـ٣/٦/٢٦٩-٢٧١ جـ٣/٣/٢١٤/٢١٢ جـ٣/٤/٢٣٩/ ٢٤٨/٢٣١ جـ٣/٦/٢٧٢-٢٧٣/ ٢٨٥ جـ٣/٧/٣٠٣ جـ٣/٨/٣٢١/٣٢٦/٣١٦ جـ٣/٨/٣٣٤/ ٣٣٦-٣٣٧/٣٣٤/٤٣١ جـ٣/٩/٣٥٦/ ٣١٧/٣٥٥-٣٥٦/جـ٣/٩/٣٥٧/٣٦٠-٣٦١/٣٧١-٣٧٢/ ٣٨٢ جـ٤/١/٤٤٧-٤٤٨/٢٧٠/٤٧٦/٤٨٢- ٤٨٣ جـ٤/١/٥٣٤/٥٣٥/٥٣٧-٥٣٨/٢٢٤/٤٥٠جـ٤ /١/٥٣٥-٥٣٦/ جـ٤/٢/٩/١١/١٣ جـ٤/٣/١٤/ ٣٥/٦٢جـ٤/٥/١١٣/١١٦-١١٧جـ٤/٧/١٥٢/ ١٥٩/١٦١/١٦٤/١٨٣جـ٤/٨/٢٠٦-٢٠٧/٤١٥/٢١٩/ ٢٣٥ جـ٤/٩/٢٦٥-٢٦٦ جـ٤/١١/٣٠٩/٣١١ جـ٤/١١/٣١٣/٣١٤-٣١٥/ ٣٢٥/٣٢٩-٣٣٠/٣٣٢/ ٣٤٠-٣٤٢/٣٦٩/٤٠٧-٤٠٨ جـ٤/١١/ ٤١١/٤١٧جـ٤/٧/٤١٩ جـ٤/١١/٤٢٢-٤٢٣.

(٢) الحكماء الفلاسفة جـ١/٣/٤٥ جـ١/٩/٣١١/٣١٧ جـ٢/١/٢٢ جـ٢/٤/٦٣ جـ٢/٦/١٦١ جـ٢/٧/ ٢٥٣ جـ٢/٨/١٩٥ جـ٣/٦/٢٦٩ جـ٢/٧/٣٠٣/ ٣٢١ جـ٤/٣/٢٤٣/٢٥/٧٥/٦٣ جـ٤/٦/ ١٢٤/١٣٦ جـ٤/٧/١٥٧/١٦٧/١٩٤. الحكماء المتفلسفون جـ٢/١٤/٤٢٤-٤٢٥ جـ٣/١/١٩٠ الحكماء من الفلاسفة القدماء جـ٤/٩/٢٧٢. الحكماء الاولون جـ١/٦/٢٥٥ جـ١/١٤/٢٢٤ جـ٢/١/٢٠ جـ٢/٧٢/٤٥٦جـ٣ /١٤/٢٩ جـ٤/١/٤٤٥/٤٥٣ القدماء من الحكماء جـ١/٧/١٦٨ جـ٤/٢/٤٤٥ جـ٤/١/٤٦١/٤٥٣ جـ١ /١١/٣٦٢-٣٦٤. العلماء والحكماء جـ٢/٧/٢٧٥ جـ٢/ ١١٤/٥ جـ٣/٦/٢٧٨جـ٣/٨/٣٣٦-٣٣٧/جـ ٣/١٠/٣٨٤ جـ٤/١/ ٥٣٤. العقلاء الحكماء جـ٤/١ /٥٠٤. الحكماء الأولون من المتقدمين جـ٤/١١/ ٣٨٧ أولاد الحكماء وتلاميذه القدماء جـ١/٢/١٠٤. حكماء الجن جـ٢/٨/٢٨٠/٣٥٦. الفلاسفة والعلماء والحكماء جـ٣/٢/٢٠١. فتاوى الحكماء والفقهاء جـ٢/٨/٢٣٤.

ويصعب معرفة من المقصود بالحكماء؟ هل هم فلاسفة القرن الثالث الهجرى وقد عاشت مجموعة أبى سليمان المنطقى فى القرن الرابع؟ هل هم الحكماء الخمسة من إخوان الصفا؟ هل كل من يشتغل بالعلم بما فى ذلك حكماء اليونان لا فرق بين وافد وموروث؟ هل أقرب الى المعنى العام الذى لا يعنى بالضرورة حكماء اليونان، نقلا له من الخاص الى العام، اذ يوجد الحكماء فى الهند، ومن الجن؟ هم أقرب الى إجماع العقلاء والاتفاق فيما بينهم. فالفلسفة مواضعة واتفاق. وحين التخصيص لا يشار الى اليونان. فالحكماء المناطقة يستعملون المنطق للبرهان. والبرهان ميزان الحكماء، ويضعون العلوم المعيارية مثل المنطق والعروض والنحو. والمنطق نظر وعمل. والحكماء الرياضيون يضعون مبادىء الحساب أول العلوم الرياضية وأساسها، وإدراك النسبة أساس المعرفة والوجود. وهى أيضا نظر وعمل. والحكماء الطبيعيون يتأملون فى الطبيعة بمنهج فلسفى، ويرفعون الطبيعة الى مستوى الانسان. فالعالم إنسان كبير، والانسان عالم صغير. يثبتون أفعال الطبيعة الدالة على الله والعناية كحل وسط، إثباتها مستقلة عن الله أو إنكارها لحساب الفوضى. وتقوى الطبائع بعضها بعضا. هناك علية الوسائط. يقول الحكماء بحدوث العالم وينكرون قدمه بالرغم من الشك فى الصواب. ويوضع العلماء مع الحكماء لأنهم علماء طبيعة أيضا وفيها يتم البحث عن العلل. والحكماء هم العلماء الأخيار أصحاب العلل. ويضم الحكماء علماء الطبيعة والكيمياء. وقد تشبه آيات الحكماء معجزات الأنبياء. والحكماء الموسيقيون يربطون الموسيقى بأحكام النجوم وأثرها فى النفس. والفن للدين مثل الفلسفة وليس للهو واللعب. والعود أوتار أربعة تشبها بالطبيعة. فالحكماء موسيقيون وأطباء ورياضيون ومناطقة وشعراء[1].

وفى أغلب الاحيان هم الحكماء الالهيون تخصيصا لهم عن غيرهم بما يميزهم وهو الاشراق أو الالهيات، والله أحكم الحكماء. وتبدأ الاشراقيات من علم النفس. لذلك تحدث الفلاسفة قبل الوحى عن علم النفس ولكن الوحى الذى فصله. يعرفون عجاب النفس بالنفس وليس بالعقل، وبأسرارها وليس بقدراتها. ويستعمل الحكماء الاشراقيون الرمز، ويضربون المثل بأمور الدنيا، ويريدون بها أمور الآخرة. وهم الدعاة الذين لا تستطيع العامة معارضتهم لاحساسهم بالنقص أمامهم، أقربه الى دعاة الاسماعيلية وأئمة الشيعة. يعرفون أحكام النجوم للترقى بها الى أعلى وليس لمعرفة الغيب. ولكنهم أدركوا من خلالها السعادات والنجاسات.

---

(١) جـ١/١٢/٤١٦ جـ١/١٤/٤٢٤-٤٢٥ جـ١/١/٧٥ جـ١/٢/١٠٤ جـ١/٥/٢١٥ جـ١/٣/٦-١٤ جـ١/٥/٢١٤ جـ١/٥/٢١٣-٢١٤.

لهم أقوال فى العشق بين المدح والذم والجهل، فمن الجهل القول بأنه جنون الهى أو هم النفس أو فراغ الهمة أو مرض إنسانى[1].

وغرض الحكماء متفق مع غرض الأنبياء فى الدنيا والدين. وقد أرسل الحكماء والأنبياء إلى كل الشعوب. آدم أبو البشر وأبو الأنبياء. يمثل وحدة البشر ووحدة العقيدة. وكلاهما، الحكمة والنبوة من نفس المصدر نزولا من السماء. الحكماء والعلماء ورثة الأنبياء. وإدخال العلماء مع الحكماء إضافة للوافد على الموروث وتوسيعا لمفهومه. انتباه الحكماء ضرورى من الوقوع فى سوء الفهم لكلامهم واتهامهم بالقول بقدم العالم. والحقيقة أنهم يقولون بابداع العالم بالخلق فيضا وليس بالقدم. والفيض تطور روحى نازل للوجود فى مقابل الارتقاء الروحى الصاعد للنفس. ويؤمن الحكماء الربانيون والعلماء المتفلسفون بالآيات ويعلمون الأسرار والتأويل لأنهم يمثلون سلطة بعد مغادرة الأنبياء. ولما كانت الطبيعة لا تفعل شيئا باطلا فان قول الحكماء الصادر عن الطبيعة لا يختلف عن قول الأنبياء الصادر عن الوحى. ﴿ ربنا ماخلقت هذا باطلا سبحانك﴾. ومن ثم يتم تركيب الوافد على الموروث. وتدرك الحكمة الغائبة فى الطبيعة كما تقرها الشريعة. الحكماء مبعوثون من الله مثل الأنبياء والرسل. وكلاهما مصدران لعلم الاخوان. والحكماء يشاركون الأنبياء فى فضيلة الزهد. ويدافع الاخوان عن الحكماء ضد سوء تأويل قولهم عن الجوهر القائم بنفسه، وضرورة التمييز بين الصفة والموصوف. وينتج سوء التأويل عن المزايدة فى الايمان ضد العلم، وفى صف السلطة ضد المعارضة. يدافع الاخوان عن الفلسفة كما دافع ابن رشد ضد اتهام الغزالى لها من أجل تبرأتهم. لذلك يراجع الاخوان آراء الحكماء فى الانسان مركبا من بدن ونفس، وأن النفس عرض، أخلاط ومزاج للبدن أو جسم لطيف غيرئى أو جوهرة روحانية غير جسمية باقية. واذا وضع الحكماء الحكايات على لسان الحيوانات فغرضهم الافهام والتأثير فى النفس مع الأنبياء. كلاهما على نفس المستوى وان كان الحكماء فى القمة بعد أن يرتقى الانسان الى مرتبة العقلاء ثم العلماء ثم الأنبياء. والحكيم جمع من أسماء الله الحسنى وليس المعنى اليونانى. يصف الحكماء الجنة بأن كل ما فيها مستقيم لأن الاستقامة صورة لا نهائية. والدائرة أكثر الوهية. ويكثر استعمال لفظ الحكماء فى رسالة السحر. وهم غير الفقهاء والصوفية والمتكلمون. لذلك لهم معنى ايجابى باستمرار عكس معانى المتكلمين وأصحاب الجدل. ويؤيد الاخوان موقف الحكماء فى معارضتهم المجادلين فى صحة الرؤى والمنامات

---

(١) الحكمــاء الالهيون جــ١/٥/٢٠٩ جــ٤/١/٤٦٨/٤٨٢-٤٨٣ جــ٤/٣/٣٤، الصيارفة الالهيون من الحكماء جــ١/٢٦، الحكماء الربانيون جــ٣/٩/٥٦، الحكماء القدماء الربانيون جــ٣/٩/٣٦٠ جــ٤/٢/ ٤٦٢جــ٣/٩/٣٥٥ جــ١/٧٧ جــ١/٢/١٠٠.

ومع ذلك قد ينقد الاخوان الحكماء فهم وحدهم ليسوا مصدرا للعلم. ويخطؤون بانكارهم خراب السموات والارض والايحاء بالقول بأزلية العالم. فالايمان بالحدوث استبصار ومشاهدة. ويخطئون عندما يقولون الأخرة. والأفضل الاعتقاد بالآخرة وبقائها بعد الكون(١).



ويستعمل لفظ "الفلاسفة" أقل من لفظ الحكماء، والمتفلسفون والفلاسفة الطبيعيون، والفلاسفة الحكماء، والفلاسفة الربانيون، المتفلسفون، والمتفلسفة، والفلاسفة القدماء(٢). وتستعمل معظمها فى إطار التشكل الكاذب، فالملائكة يسميها الفلاسفة روحانيات وهى الكواكب الموكلة بانشاء المواليد. وتستعمل ألفاظ المنطق. وغرضهم من الرياضيات العمل والأخلاق، ومن الطبيعيات الارتقاء الى الله. واخترعوا الموسيقى والآلات لنفس الغرض، رجوعا الى عالم الارواح، والسعد من الكواكب، وبينها نسب موسيقية لأنغام لذيذة. لذلك اتفقت الأنبياء والفلاسفة على الوحدانية والتنزيه. فالنبوة والفلسفة طريقان نحو نفس الغاية. فغاية الموروث والوافد واحدة. إنما الفرق اتفاق الأنبياء واختلاف الفلاسفة مع أن الفلاسفة أيضا متفقون على المطلق، والأنبياء مختلفون فى التصوير وأشكال الشرائع والعبادات وفى طبيعة المرحلة التاريخية. وقد توصل كلاهما الى بقاء النفس. واستعمل كلاهما الرمز والاشارات(٣).

---

(١) المؤمـــنون والحكماء الأنبياء جـ٤/٥، وصايا الأنبياء والحكماء جـ٤/٥/١١٧، الأنبياء والفلاسفة جـ٤/٦/ ١٢٤، الحكماء المتكلمون جـ١/٢٦.

(٢) الفلاســفة(٤٥). المتفلســفون(٧) الفلاســفة الحكماء(٣)، الفلاسفة الربانيون، المتفلسفة، الفلاسفة الطبيعيون، الفلاسفة القدماء(١).

(٣) الفلاسفة جـ١/٢٨/٢٤، جـ١/٥/٢٣٤/٢٤٩، جـ١/٢٥١، جـ١/٨/٢٩٤-٢٩٥، جـ١/١٤/٤٢٩، جـ٢/٦/١٣٢/١٤٥-١٤٧/٢٤٧، جـ٢/٨/٢٩٥، جـ٣/١/١٩٠، جـ٣/٤/٢٤٠، جـ٤/٧/١٨٠-١٨١، جـ٤/=

كما استعمل لفظ القدماء، وأحيانا مع الخواص، إما مع الحكماء أو بمفردهم[1]. وهم يمثلون التراث السابق المغاير، مؤسسو العلوم. ومنهم موحدون يقولون بحدوث العالم وبروحانيات الكواكب وبعلم الأشياء قبل كونها. وهنا لا يبدو الفرق كبيرا بين القدماء والمحدثين. وعند بعض المتكلمين لا فرق بين وافد وموروث. وبالرغم من أن لفظى الاسطقس والاسطقسات كانا شائعين إلا أن لفظ الركن والأركان وعالم الأركان والأركان الأربعة كانت هى السائدة لمعرفة ماهيتها والهيولى الطبيعية فيها [2]. يستميل بعضها الى بعض. وهى دون فلك القمر. يتعاقب الصيف والشتاء عليها. والعلة الصورية وراء الأفلاك وحركات الكواكب حولها وفعل الصنائع الطبيعية فيها، وحفظ المناسبات بينها وبين الكواكب الثابتة وغير محفوظة بينها وبين الكواكب السيارة، وهى العلة الهيولانية. وأول فعلها فى تكوين النبات جذبها عصارات الأركان الأربعة وهى متنافرة الطباع. وعالم الأفلاك أشرف من عالم الأركان، وعالم الأركان بعضه أشرف من بعض. وكل واحد من الأركان له وصفه الخاص ومزاجه[3]. ومن المصطلحات المعربة البرقليط الأكبر وهو المهدى المنتظر تمثلا للوافد داخل الموروث، وألفاظ الأرمونيقى، سوجيموس، مغنسياء كيموس، الماليخوليا، القرسطون[4].

جـ ــ **رسالة الجامعة.** ولما كانت رسالة "الجامعة" تلخيصا أو جامعا لكل الرسائل الاحدى والخمسين فان مكوناتها، الوافد والموروث ونسبة كل منهما الى الآخر يكون لها دلالتها النهائية لما كان كل تأليف يدل على تصور حضارى ووعى تاريخى ويظل لفيثاغورس

= ٢١٨/٨، جـ‍‍‍‍ـ٤/٩/٢٦٨، جـ‍‍ـ٤/١١/٢٩٤/٣٠٦-٣٠٨، جـ٣/١٤/٢٨/٢٣٢، جـ٤/١/٥٠٦/٤٦٢، جـ٤/٣/٣٦، جـ٤/٧/١٧٩، جـ٢/٧/١٥٣، جـ٣/١٤/٢٥/٢٨، جـ١/١٠/٣٩٥ الفلاسفة الحكماء جـ١/ ٧٥-٧٦، جـ‍ـ١/٥/٣٤، الفلاســفة الـربانيون جـ٤/١/٢٦٨، المتفلسفون جـ١/٦/٢٥٥، جـ١/٨/٢٩٤، جـ‍ـ١/٩/٣٣، جـ١/٩/٣٣٠، جـ١/١٠/٣٩٥، جـ٤/٧/١٨٠-١٨١، جـ٤/٧/١٩٦، الفلاسفة الطبيعيون جـ٢/٥/١٢٤، الفلاسفة القدماء جـ٤/٩/٢٦٣، جـ١/٦/٢٥١، جـ١/٨/٢٩٣-٢٩٥.

(١) القدماء الحكماء (٥) القدماء(٣) القدماء الفضلاء الموحدون(١).

(٢) ذكر اللفظ حوالى ٣٠ مرة والاسطقسات (٢) جـ٣/١/٢٩١ جـ٤/٨/٢٠٢جـ١/٢٢.

(٣) الأركـــان الأربعة جـ٢/١/٦ جـ٢/١/١٩ جـ٢/٣/٥٧-٥٨/٦١ جـ٢/٥/٨٨-٨٩/٢١٥ جـ٢/٦/١٣١ - ١٣٢/١٣٤ جـ٢/٧/١٥٥/١٥٧/١٥٢ عالم الأركان جـ٢/١/٨/١١٠ جـ٣/١/١٨١-١٨٢/١٨٤/ ١٩٠-١٩١/١٩٣/١٨٨ جـ‍ـ٣/٣/٢١٣/٢١٥/٢٢٢/٢٢٤ جـ‍ـ٣/٤/٢٣٧/٢٣٦ جـ٣/٥/٢٤٩-٢٥١ جـ٣/٨/ ٣٣١-٣٣٢/٣٣٤-٣٣٥/٣٢٨ جـ٣/٩/٣٥٢-٣٥٣/٣٦١-٣٦٢ جـ٤/١/٤٦٠/٤٦٥/٤٢٦ /٤٣٥ جـ٤/ ٢/١٢ جـ‍ـ٤/٤/٢٢ جـ٤/٧/١٧٢ الأركان جـ٢/٣/٥٣ جـ٢/٥/١١٤ جـ٢/٦/١٣٣- ١٣٥ جـ٢/٧/ ١٥٥ جـ‍ـ٢/٨/٢٨٧/٣٠٩/٣١٤ جـ٢/١٢/١٦٦ جـ٢/١٢/٤٥٨/٤٧٣/٤٧٩ جـ٣/ ١٦/٥٦ جـ٣/١٧/ ٩٩ جـ٤/٨/٢٣٢/٢١٣ جـ٤/١١/٢٨٥.

(٤) جـ١/٤٠ جـ١/٥/٢٠٢ جـ٢/٨/٢٧٣/١٩٠/٢٧١/٢٧٣ جـ٢/١٢/٤٥٨ جـ٣/٩/٣٦٥ جـ٣/١٧/ ١٣٨ جـ٤/١٣/٤٢١.

والفيثاغوريين الأولوية على أرسطو وللحكماء الفيثاغوريين والفيثاغوريين الأولوية على القدماء. ويستعمل الحكماء الفيثاغوريون بعد "لذلك قالوا" أى أنهم تأييد موقف الاخوان وليس استعارة لأقوالهم. فصور الأشياء مطابقة لصور العدد، والأشياء تركبت حسب طبيعة العدد كما ذكروا فى رسالة المبادىء العقلية على رأى الفيثاغوريين. وما قاله الحكماء الفيثاغوريون من أن الاعداد مطابقة لصور الموجودات وأول ما فى النفس من معلومات طريق الى التوحيد. وهنا يأخذ الاخوان الوافد وسيلة والتوحيد غاية، والاستعانة بالخارج لاثبات الداخل(1). ورسالة "فى المبادىء العقلية على رأى الفيثاغوريين" ضمن الرسائل العقلية والذخائر النفسانية والافضات الالهية. فالعرض يأتى قبل التوظيف. وتخصص الرسالة الثانية "فى المبادىء العقلية على رأى اخوان الصفا وخلان الوفا وهى مطابقة لقول الحكماء الفيثاغوريين" فالأنا هو الأساس والآخر هو الفرع(2).

أما أرسطوطاليس فانه يذكر فى معرض التعريف به بأن له ثلاثة كتب مقدمات للبرهان وبيان غرضه فى نصب البراهين أى أرسطو المنطقى. ويعجب أرسطو الالهى بأستاذه أفلاطون أبيه الروحى بعد أن استطاع أرسطو منع خراب البلاد على يد الملك وأراد الناس أن يدعو لواليه. وهو أرسطو المقروء إسلاميا وليس أرسطو التاريخى، العالم بالكتب المنزلة والتأويلات النبوية، النبى ذالعقائد(3). كما يحال الى المجسطى باعتباره تراثا علميا فلكيا بعد أن عرف الاخوان النظرية. فالمجسطى تصديق لما عرفوه، وبيان لما ذكروه(4).

وبالنسبة للمصطلحات يبرز الاخوان أولا اللفظ المنقول مثل علم العدد وبعده اللفظ المعرب الأرتماطيقى أو علم الهندسة وهو الجومطرية. وأحيانا يذكر اللفظ المعرب أولا مثل الارتماطيقى وبعده اللفظ المنقول، علم العدد، والأسطرنوميا علم النجوم، والموسيقى علم التأليف، وبويطيقا معرفة صناعة الشعر، وريطوريقا معرفة صناعة الخطب، وطوبيقا معرفة صناعة الجدل، والسوفسطيقا معرفة صناعة المغالطين، وإيساغوجى الألفاظ الستة، وقاطيغورياس المعقولات الكليات وهى الألفاظ العشرة، وبارى ارمنياس الكلام فى العبارات، وأنالوطيقا الأولى القياس، وأنالوطيقا الثانية البرهان. وأحيانا يذكر اللفظ المعرب وحده مثل قاطيغورياس، بارى ارمنياس، أنالوطيقا. وأحيانا يكون اللفظ المنقول بعد اللفظ المعرب عبارة

---

(1) فيثاغورس، الفيثاغوريون(5)، أرسطو(3)، أفلاطون، المجسطى(1).

(2) جـ5/27 جـ5/1/93/334 جـ5/3/2/345 جـ5/7/114.

(3) "ليس هذا أبواى على الحقيقة وإنما أبى أفلاطون الذى ولد عقلى، وعلمنى المقدر له وبما يدرس الكتب الالهية والتنزيلات السماوية ذات التأويلات النبوية والسياسة الفلسفية" جـ5/11/154.

(4) جـ5/3/5/390.

شارحة مثل إيساغوجى وهى الألفاظ الستة التى يستعملها الفلاسفة فى المنطق، وقاطيغورياس وهو البيان عن المعقولات الكليات وهى الألفاظ العشرة، وفى العبارة الشارحة يبدو لفظ الصناعة هو الغالب للدلالة على أن المنطق آلة وليس علما. وفى نفس الوقت يعاد بناء المنطق واعتبار الكتب الثلاثة الأولى المقولات والعبارة والقياس مقدمة للبرهان ثم غيابه بعد ذلك فى الجدل والسفطة والخطابة والشعر كما فعل الفارابى[(1)].

ويأخذ لفظ الحكيم والحكماء كما هو الحال فى الرسائل معنى عاما وليس بالضرورة الحكيم أرسطو أو حكماء اليونان، بل الحكيم الالهى، الحكيم الاسلامى الذى يعرف أن الله سبحانه خالق آدم وأسكنه الجنة. وهو الحكيم الناطق، الحكيم الفاضل، صاحب الأمثلة "كل إناء ينضح بما فيه"، الحكيم الذى يرى أن العقل الغريزى فى كل انسان، الانسان العاقل المطيع للآراء والنواحى بموجب العقل أم بموجب السمع لأوامر الناموس ونواهيه طول عمرة فى الدنيا. وبالتالى قرن العقل الذى عرف به اليونان بالسمع الذى اختص به المسلمون.

ويستعمل لفظ الحكماء على الاطلاق أو على التخصيص كاتباع لأرسطو أو مع العلماء أو المناطقة أو الموسيقيون أو الطبيعيون أو الفلكيون أو الاطباء الالهيون وهو الأغلب أو على التخصيص بالحدوث مثل حكماء الصدد الأول إيجابا أو المتكلمين سلبا[(2)]. فالحكماء على الاطلاق حملة الحكمة مثل العلماء حملة العلم. وهو علم أصول الدين وحقائق المعرفة، معرفة الله سبحانه والاقرار بربوبيته. وهم العلماء حملة العلم الذى تبينه الأنبياء[(3)]. والحكماء فى سلوكهم وأخلاقهم قدوة. ولا يقبل الله العمل إلا من العالم العارف. وهو سنته وسنة الحكماء من عباده والمصطفين من أوليائه وأنبيائه. ورسائل الاخوان شرح لأقوال الحكماء وبيان لمبادئهم لطالبى العلوم. وبالرغم من اختلافهم فى الأراء وتباينهم فى المواقف الا أنه لا خلاف بينهم فى الأحوال والأصول. فالحكمة أصل واحد. كما أن الحكماء والفلاسفة من أهل التوحد يختلفون فى الألفاظ فيما يتعلق يبدأ الخلق ولكنهم يتفقون فى المعانى والأغراض. الخلاف فى الألفاظ والأسماء بين الحكماء فيما يتعلق بالجسم الكلى وهو العالم بأسره والنفس الكلية المحركة له والعقل الكلى وهو القوة الالهية المؤيدة للنفس الكلية. وهى ما تسميه الحكماء الملائكة الروحانيين طبقا لعملية التشكل الكاذب، التعبير عن المضامين الدينية بعدة ألفاظ

---

(1) جـ٥/١٨/٩٣ جـ٥/٧/١١٢-١١٤ جـ٥/١٠/١٢٩-١٣٠ جـ٥/١٣/١٣٠-١٣١.

(2) الحكماء (٣٩) الحكماء الالهيون(٦) الحكماء العقلاء(٢) القدماء من الحكماء، الحكماء المتقدمون، المتقدمون من الحكماء، الحكماء من أهل الهند ... الخ (١).

(3) جـ٥/٦٦ جـ٥/٩/٢١ جـ٥/٨/٢٠٠/٢٠٤/٢١١ جـ٥/٨/٨٦جـ٥/١٤٥ جـ٥/١١/٢٥٢ جـ٥/٢/٤٠٠ جـ٥/٣٧ جـ٥/٩/٢٦ جـ٥/٨٩.

فلسفية. والحكماء يستعملون الرمز لأن علومهم مستغلقة لا يقدر عليها إلا أذكياء القلوب وأصفياء الذهن ومن أراد الله له السعادة فى الدنيا والآخرة. قد يستعمل الاخوان لغة الرمز بين الحيوان والحكماء تسهيلا للأفهام وشرحا للمعانى. ويشبه أسلوب الحكماء الرمزى أسلوب الأنبياء والأمثال المضروبة فى القرآن[1]. وقد يذكر القدماء من الحكماء مع العلماء كحملة للعلم مصنفين وشارحين له دون دلالة خاصة على الوافد أو الموروث. وهم المناطقة الذين يسمون الوصف الحد. البرهان ميزتهم يعرفون به الصدق والكذب فى الافعال والأقوال، والحق والباطل فى الاعتقاد، والخير والشر فى الافعال. لذلك هم اتباع أرسطو فى نصب البراهين . وهى المرة الوحيدة التى يتم فيها هذا التخصيص، وهم الموسيقيون الذين يتقنون صناعة الالحان. وهم الطبيعيون الذين قد يختلفون فى حقائق وكيفيات الهيولى والصورة وماهيتها والزمان والحركة، ويرون أن النبات واسطة بين الانسان والأركان، والأطباء الذين تحدثوا فى العشق والمحبة وصفاء الذهن لا فرق بين طب الأجساد وطب النفوس[2].

وهم أخيرا الحكماء الالهيون مما يكشف عن التوجه فى النهاية نحو الموروث. هم الذين تكلموا عن حقائق الأشياء بالبراهين اللامعة والحجج الناطقة. وهم الذين وضعوا الميزان مع الفلاسفة من الحكماء والالهيين من القدماء والعلماء. ويتفق الحكماء الالهيون والعلماء الأقدمون فى وصف العلوم الجسمانية والطبيعية. وقد قال الحكماء القدماء والأولون من العلماء إن الانسان خليفة الله فى الأرض مثل أن الملائكة خلفاء الله فى الأرض. وترجم ذلك الحكماء الالهيون والعلماء الربانيون بعلم علل الأشياء ومعلولاتها بعلم غامض لا يطلع عليه الا المرتاضون بالعلوم الالهية والحكمة الربانية المأخوذة من تلامذة الحكماء الالهيين وخلفاء الأنبياء المرسلين تقيدا وإيمانا وتسليما. فلا يقوى على منهج الفلسفة إلا المتدينون ولا على الحكمة إلا ورثة الأنبياء. ولا يعرف العلل والمعلولات على ما حكته العلماء وأخبرت به الحكماء إلا أهل الفلسفة الحكمية والشرعية الدينية المتفقين على المعانى الحقيقية. وهم الحكماء الأولون والعلماء الالهيون فى معرفة العالم العلوى واستقامة أمور الأفلاك بالنسب الفاضلة والقسمة المعتدلة لا تضاد فيها ولا زيادة أو نقصان، فعل شيء فيها على قدر موزون، لا فرق بين النبوة والحكمة. يتفق الحكماء الالهيون والعلماء الربانيون المخصوصون بالعلوم العقلية والتأييدات الفلسفية ومن تبعهم واستجاب لهم وانقاد الى أوامرهم ونواهيهم الايمان بالجن وهو المسبحون فى البقاع الطاهرة والمساجد العامرة، وفقهاؤها وحكماؤها من آل إدريس وبنى بلقيس وأولاد كيوان وبنى هامان وآل لقمان وأولاد بهرام وبنى ناهيد. ويزاد

---

(١) جـ٥/٩١ جـ٥/١٤/١٣٨ جـ٥/٣/٩٣ جـ٥/٦/١٠٥ جـ٥/١/٣٣٦-٣٣٧ جـ٥/٣/٣٥٣ جـ٥/٨/ ١٩٣/١٧٩.

(٢) جـ٥/٣٦ جـ٥/٧/١١٤ جـ٥/٧/١١٤ جـ٥/٤/٩٨/١٠٠ جـ٥/١/١٤٤ جـ٥/٨/١٢ جـ٥/٣/٥/ ٣٩٩-٤٠٠/٤١٥.

عليهم آل بقراط وآل أفلاطون وذرية أرسطوطاليس. هنا ينضم الوافد الى الموروث فى الايمان بقضية الجن. وهم الطائفة المخصوصة بالعلوم العقلية والآراء الفلسفية والمذاهب الربانية الالهية، لا فرق بين حكمة فارس وحكمة يونان، بين الواقع والخيال. بين الانس والجن[1]. يقول الحكماء والعلماء أن العالم إنسان صغير وهو ما ترجموه من كتب الفلاسفة الالهيين والقدماء. يعنى الحكماء بالنفوس الجزئية القوة المنبثة الهابطة الى المركز السفلى المشتاقة الى عالم الطبيعة المتخلفة عن قبول الافاضة العقلية. هنا تبدو لغة الفيض التى تجعل الحكمة قريبة من النبوة والنفوس الجزئية منبثقة من النفس الكلية وتخلفت عنها. كان الحكماء من الصدر الأول، وهو تعبير إسلامى، يدخرون لأنفسهم موضوع العقل والعقول بعيدا عن الناس إلا لمن يثقون به ويأخذون عليه العهد والمواثيق، وكانوا يسمونه علم البلاغ. لأنه به تتم معرفة الأشياء بحقائقها والاطلاع على كيفية وزنها بميزان القسط والحق. والمعنى الروحى للموازين هو صفاء النفس. والغرض من هذا العلم من الحكماء والفلاسفة والعلماء الاقتداء به. وقد شاهد الحكماء والنجباء الراسخون فى العلم بصفاء نفوسهم ونور عقولهم جواهر غير جسمانية سارية فى الأجسام[2].

يتفق الحكماء الأولون والعلماء الربانيون فى نفس الأغراض. إن الحكماء فى ذكرهم الهيولى والصورة إنما ينبهون النفوس اللاهية والأرواح الساهية الغافلة عن آيات الله بحيث يستعمل الوافد للتنبيه على الموروث. والحكماء الراشدون وأهل الحكمة والعلم الذين وقفوا على أسرار الأنبياء الصادقين، يعلمون الموازين المنصوبة يوم القيامة التى بها توزن أعمال العباد خيرا أو شرا. هى صورة نفسانية شفافة تتراءى فيها الأعمال لصاحبها ينظر اليها خروجا من التصور الشيعى الى التصور النفسى، ومن التشبيه الى التنزيه، ومن الكم الى الكيف. والرؤساء هم المستخلفون فى شرائع الأنبياء بعد ذهابهم لهداية الأمة، والذيابة عن الأئمة، وتأويل ما نطق به الحكماء، وما خفى من مرامى الأنبياء. فالأئمة المهديون هم المظهرون لحكمة الحكماء ونبوة الأنبياء. وقد دل الحكماء وصدق العلماء المؤمنون بالحاذة إشارة الى تحقيق علم الله الذى أخبرت به الأنبياء. وعند الحكماء صورة الانسانية منزلة ثالثة، الصراط المحدود بين الجنة والنار. والحكمة خارج الجدل والخلاف. هى أقرب الى براهين الأنبياء مع تأويلات رموزهم وأسرارهم. لذلك يقرن الحكماء بالمتكلمين مما يدل على معنى اللفظ الموروث واستعمالها معا فى القياس[3].

---

(١) جـ٥/٨٥ جـ٥/١٣/١٣١/١٤٣جـ٥/٨/١٥٨جـ٥/٣/٩/٤٧٨-٤٧٩ جـ٥/١٢/٢٨٢ جـ٥/٨/١٩٥.

(٢) جـ٥/٣٦ جـ٥/٣/٣٤٦ جـ٥/٩/١١٩ جـ٥/١٢/٢٥٥ جـ٥/٣/٣٥٤ جـ٥/٨/١٧٧/١٨٢ جـ٥/٣/٣٦٥-٣٦٦/٣٧٦.

(٣) جـ٥/١٤/١٣٩ جـ٥/١/١٤٥ جـ٥/١٧/١٢٨ جـ٥/٣/٣٦/٣٩٣/٤٣٧ جـ٥/١٣/١٣١ جـ٥/١٢/٢٥٨.

ويَستعمل لفظ الفلاسفة بمعنى الحكماء وبصفة الالهيين وهم فى مناجاتهم لبارئهم بلفظ يا دهر الداهرين. وقد تخصص الفلاسفة الكرماء القدماء والأكابر من العلماء وأصحاب الفلسفة الالهية والحقائق العقلية والأسرار المكتومة فى موضوع الجواهر النفيسة. وإجماع الفلاسفة الالهيين والانبياء المرسلين والأئمة المهديين والمؤمنين والعلماء الأقدمين يدل على أنهم لم يجتمعوا إلا على الحق الصادق. والعقل اسم مشترك يقال على معنين أحدهما يشير اليه الفلاسفة، أول موجود اخترعه البارى سبحانه، جوهر بسيط روحانى[١].

٣- الموروث. أ- اللغة والشعر والثقافة العربية. ويتجلى الموروث فى اللغة العربية وفى الشعر العربى وفى الثقافة العربية والعلوم الاسلامية وفى التاريخ الاسلامى وفى الجغرافية الاسلامية. يتم الاستشهاد باللغة العربية وحروفها الثمانية والعشرين وتقابلها مع منازل القمر. وهو عدد متوسط بين القليل (تسعة عن الهند) والكثير (الصين). وأصل الحرف الخط المستقيم والخط المقوس. وغلظ الألف العربية مناسب لطوله. بل إن حروف كل لغات الأمم تقوم على التقويس والانحناء للألف كما هو الحال فى العربية. فالاخوان يصفون الكتابة العامة وليس كتابة اللغة العربية الخاصة. واللغة العربية خاتمة الكتابات، وحروفها تمام الحروف كما أن الشريعة آخر الشرائع ومحمد خاتم الأنبياء. وتبدو آثار حكمة الله فى اللفظ العربى. الحروف أ- ب- ت- ث مشتركة فى كل الأشياء، ومطابقة للاعداد والموجودات، ويتفرع منها مالا يحصى ولا يعد، وتطابق جسم الانسان وأعضائه. ولما كانت لغة العرب أكمل اللغات فقد طابقت جسم الانسان أتم الصور. ونسبة اللغة العربية لباقى اللغات مثل نسبة الانسان للحيوان. ولما كان الانسان أكمل أنواع التطور كذلك اللغة العربية نهاية المطاف لا تنسخ ولا تتبدل، زيادة أو نقصانا. ولما كانت اللغة العربية بحروفها التامة لغة القرآن دوّن بها كل شيء فانها تكتب بأحسن الخطوط وأقومها وأتمها وأكملها من أجل الحفاظ على أصول هندسية تنبنى عليها. البعض منها مستقيم كالألف والبعض مدّور كالقاف والميم، والبعض مقوس كالحاء والخاء. واذا دخلت بعض الحروف الأعجمية فى العربية فان ذلك لا يتعدى اللسان حفاظا على نقاء اللغة. ويؤسس الاخوان علم الصوتيات حركات اللسان والشفتين. وهما أربعة عشر حرفا، والأربعة لها مخارج أخرى غير اللسان[٢]. وتدخل لام التعريف على أربعة عشر حرفا أى على نصف الحروف[٣].

---

(١) جـ١٩٥/٨/٥ جـ٢٥١/٢١/٥ جـ٢٧٣/١٢/٥ جـ٥١٤/٤/٥ جـ٣٦٦/٣/٥.

(٢) جـ٢٢٢/٢٢٠/٢١٩/٥/١ جـ١٤٣/١٧/٣-١١٩/١٤٩/١٤٦/١٤٤جـ٣٣٠/٨/٣ جـ٣٨١/٩/٣.

(٣) هى: ت، ث، د، ذ، ر، ز، س. ش، ص، ض، ط، ظ، ل، ن.

وتحلل معانى الكلمات اشتقاقا فى اللغة العربية لمعرفة معانى الكلمات. فالسماء كل ما علا الرؤوس لذلك يسمى السحاب سماء وجبالا لتراكمه فوق بعض. والكفن فى لغة العرب الغطاء، وهو ما يعرض للنفس من جهة الجسد. والكلام هو الصوت المخصوص للانسان. اللغة العربية والفارسية والرومية أصوات. وتستعمل معانى الألفاظ فى اللغة العربية لفهم معانى القرآن فاللواقح فى ﴿ وأرسلنا الرياح لواقح ﴾ فاعلة وأصلها ملاقح، وأصبحت على القلب والتبديل مادام المخاطب فاهما. ولفظ "البعث" فى اللغة العربية يدل على ثلاثة معانى الارسال ﴿ بعث الله النبيين﴾، وبعث الأجساد الميتة وحشرها ﴿ أئنا لمبعوثون﴾، وبعث النفوس الجاهلة من الغفلة، تدرجا من المعنى الحسى الى العقلى الى الروحى. ومعنى الدين فى لغة العرب الطاعة التى تبين من خلال الأوامر والنواهى أى الشريعة. ويتم شرح الشعر أيضا لغويا. فالأخيار يسبحون الله بالليل. فهم أحياء عندهم وإن كانوا أمواتا. والأشرار موتى عند الله وأن كانوا فى الدنيا أحياء. وكذلك يطلق السحر فى اللغة العربية على البيان والكشف عن حقيقة الشىء وإظهاره بسرعة العمل أو الاخبار عما يكون قبل كونه، والاستدلال على ذلك بعلم النجوم وموجبات أحكام الفلك أو الكهانة والزمل والفأل أو سرعة البيان وإقامة الدليل والبرهان. ويعبر بالاسلوب العربى وضرب المثل بزيد وعمر وخالد وموسى وعيسى على صلة الشخص بالاسم أو التقدم بالمتأخر[1].

وتختلف لهجات العرب كما تختلف كل اللهجات. وهو اختلاف مقبول إنما الاختلاف المذموم فى الآراء والديانات والمذاهب التى ظهر الاسلام ليوحد بينها، واللغة العربية أتم للغات. لذلك لا يمكن النقل من اللغة العربية الى اللغات الأخرى لاختصارها وايجازها. ثم يدرس الاخوان نشأة اللغة العربية وتطورها. فأول من نطق بها يعرب بن سام. ثم اتسعت عبر الزمان وتزايدت بتزايد العرب وانتشارهم فى الأرض بحسب اتفاقات فى مواليدهم وبقاتهم وأمزجتهم وطباعهم وأبدانهم وهويتهم حتى تعددت فى القبائل ووقع الاختلاف فى الأسماء للشىء الواحد فنشأ علم العربية. هذه الحكمة الالهية فى خلق الموجودات وتسميتها سبب نشأة اللغات. يجمع الاخوان بين نظريتى التوقيف والاصطلاح فى أصول الفقه. ومن عجائب اللغة العربية هو هذا التعدد فى اللهجات والوحدة فى اللغة، التعدد فى الأعراف والشريعة واحدة، التعدد فى القراءات والمعنى واحد، على عكس باقى اللغات التى يغلب فيها التعدد على الوحدة فى اللغات والآراء والديانات. ونظرا لتباعد العرب بين البدو الحضر تباعدت اللهجات حتى احتاجت الى البيان والايضاح. الخمسة أيام من الأحد الى الخميس فى اللغة العربية واحدة. الاختلاف منفعة من أجل الفهم والايضاح عما دعت اليه الحاجة فى

---

(١) جـ٦٣/٤/٢ جـ٦١/٣ جـ١٠٠/١١٤/١٧/٣ جـ٣٠٠/٧/٣ جـ٤٨٦/١/٣ جـ٨٨/٥/٤ جـ١١/٤/ ٣١٢-٣١٣ جـ٤١٢/٤٠٥/٤٠١/١٠/١ جـ٣٦٠/٩/٣.

أمور الدين والدنيا وكأن الاخوان يشرحون ﴿ وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا﴾. واختلاف الألسنة والالوان عامل إيجابى لتأكيد الوحدة من خلال الاختلاف[1].

ويتم شرح آراء الحكماء بالشعر العربى وهو أكثر حضورا من الفلسفة، تركيبا للوافد على الموروث. يستشهد به على مغادرة النفس البدن كما فعل ابن سينا فى القصيدة العينية ولتهييج النفوس وتشجيعها على الحرب ووضع الحروب ومدح الشجعان. وقد يكون الشعر عربيا دون تحديد وقد يكون محددا بشاعر مثل البسوس التى كانت أشعارها سببا لاثارة القتال بين قبيلتين، اثارة للضعائن، وتحركا للنفوس، وفى استشهاد الحسين. وهناك شعر يشجع على الاقدام والفروسية. ويتم الاستشهاد بالشعر على العشق باعتباره جنونا إلهيا لا علاج له الا بالدعاء والصلاة والصدقة مثل شعر عمرو بن حزام ومعظم الأشعار فى النفس، علومها واعتقاداتها وعاداتها، والكلام النفسى فى مقابل الكلام اللفظى والحرفى (الخطى)، وخلودها وانتقالها من حال الى حال. ويضرب المثل بالشعر على لذة العاشق بالمعشوق. تسره رؤيته وتؤلمه خيانته، لا فرق بين الآلام الجسمانية والروحية. بعض الاعتقادات والآراء مؤلم للنفوس ومحير ومشكك لها. العشق عند بعض الشعراء شد الشوق الى الاتحاد كما قال ابن الرومى، وازدياد الشوق يوما بعد يوم. كل نفس اذا أحبت شيئا اشتاقت اليه وطلبته وعرضت اليه. وفى العشق تنبيه للنفس من غفلتها وإيقاظ لها من نومها وجهالتها. فتستريح النفس من عنائها ومقاساة صحبة غيرها، وتخلصت من السقام الذى يعرض لعاشقى الأجرام ومحبى الأجسام كما وصف الشعراء. واذا ابتليت الأنفس بعشق آخر ومرت بها الأهوال والمحن ولم تنتبه الى نفسها فانها تظل غريقة فى عمائها. سكرى فى جهالتها كما قال امرؤ القيس. ويضرب المثل بالشعر العربى فى مدح الخيل فى القتال ومدح الفارس وإقدامه وصبره على الطعن والبراج. وتفسر أقوال الحكماء بالشعر العربى شرحا للوافد بالموروث. والعروض ميزان الشعر العربى وهو ثمانية مقاطع فيه تمثل قوانين العروض وأصوله والتى فيها يركب الغناء العربى فى ثمانية أنواع هى مفاعيل أشعار العرب. لم يذكر الاخوان مؤلفات الكندى أوالفارابى إما لأن مؤلفاتهم كانت سابقة عليهم أو ربما اغفالاً لها لانتباههم الى الوافد. وتتقابل اللغة والشعر والجنان وحملة العرش والنيران فى العدد ثمانية. وقوانين الألحان العربية والغناء العربى ثمانية. هناك صلة اذن بين اللغة والموسيقى والشعر والأخلاق. ولما كانت اللغة العربية أتم اللغات فان الأخلاق الناشئة عنها أكمل الأخلاق وتهذيبا للنفوس. ولا يعرف الأخيار إلا الأخيار كما قال الشاعر. ويشارك فى الشعر ليس فقط الشعراء بل الحكماء[2].

---

(١) جـ٣/١٣/١٦٤-١٦٧/١٥٢ جـ٣/٢/٢٠٧.

(٢) جـ١/٣/١٣٩ جـ١/٥/١٨٤/٢٠٩ جـ٢/٧/١٧٠ جـ٣/٦/٢٧٠-٢٧١ جـ٤/٤/٥١ جـ١/٣/٣٩١/ ٣٩٣ جـ٢/١/١٠-١١ جـ٢/٣/٥٩ جـ٣/١٦/٦٦-٦٧/٧٢ جـ٣/٦/٢٧٢-٢٧٤/٢٨١/٢٨٣-٢٨٤ =

ويضرب المثل بالشعر العربى على الكمال الالهى للواحد القهار العزيز الغفار الشديد العقاب ويخص بالذكر أمثلة من الفيطورى الميمون المبارك فى تسبيحه والهزاردستان اللغوى الكثير الالحان فى غنائياته. وتتفاوت هذه الأشعار بين ما هو معروف مثل وصف امرؤ القيس لجواده فى القتال وما كان معروفا فى عصره وأصبح أقل شهرة عبر التاريخ. وقد يكوت الشعر منسوبا الى صاحبه وقد يكون غير ذلك من وضع شاعر أو ربما من وضع الاخوان. ويستشهد بالشعر فى عدة مقاطع متتالية فى وعظ بنى آدم وتذكيرهم بملوكهم الماضية والأمم السالفة واعتبار ما هو أبقى كما يفعل الصوفية. ويضرب المثل بأبيات شعرية عديدة ضد الاستغراق فى شهوات الدنيا ونسيان الآخرة، وتحذيرا من الوقوع فى الظنون والشك والحيرة جزاء لهم على تركهم وصية الله ووحى الأنبياء واتباع العلماء والحكماء فيما يدعون اليه ويرغبَون فيه من نعيم الآخرة ويأمرونهم به من الزهد فى الدنيا والنهى عن الغدر بشهواتها. ويستشهد بالشعر على أن تحقيق الوعد وخلاف الوعيد كرم وصفة رحمة واشفاق وسماحة وانعام. وهى من الخصال الحميدة التى تليق بفضل الله ورحمته وكرمه وإحسانه. بل يظهر الشعر فى الأحلام بالسريانية والعربية. وينقد الاخوان تجربة انتظار الخلاص على يد المهدى مع التمنى بالمجىء والاستعجال للظهور ثم يموت المنتظر حسرة إذا لم يظهر الامام ولم يعرفه. فالخلاص عن طريق النفس وليس عن طريق الامام انقلابا للتشيع من الخارج الى الداخل. ومهما تغيرت الأجسام فان النفوس لا تتبدل، وتظل النفس فى رؤيتها ومشاهدتها بعين الحقيقة وهى ألا ترى أحدا فى الدارين غير الله. كما ينقد الاخوان من يقول من الشيعة إن الأئمة يسمعون النداء ويجيبون الدعاء، وينقدون من يقول باختفاء الامام المنتظر خوفا من المخالفين مع أنه ظاهر بين أيديهم يعرفهم وهم له منكرون كما قال الشعراء[1].

وبالاضافة الى اللغة العربية والشعر العربى تبرز العلوم النقلية أكثر مما تبرز العلوم العقلية النقلية. فلا يحيل الاخوان الى فلاسفة الاسلام السابقين عليهم الكندى، والرازى، خاصة وأن الرسائل تعبر عن صورة الفلسفة فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى بعد عصر الترجمة. والفارابى تال لهم. ربما لأنهم يعبرون عن الثقافة الفلسفية الشعبية وليست الثقافة النخبوية التى يمثلها الفلاسفة، تجمع بين الدين والفلسفة، العقل والخرافة، العلم والأسطورة، باستثناء ذكرهم لرياضى واحد هو الكبال الذى شغف بحساب المتسعات. لذلك يقترن الحكماء

= جـ٤/٤٤٨ جـ٤/٥/٣٦ جـ٤/٨/٢٢٠ جـ٣/٣/٢٢٨ جـ١/٥/١٩٧-١٩٩/ ٢٢٧-٢٢٨ جـ٣/ ١٧/ ١٤٥ جـ٢/٨/٣٣٦ جـ٣/٤/١٨٧ جـ٣/٤/٢٤٨.

(١) جـ٢/٨/٢٢/٢٥٤-٢٥٥/٢٥٩-٢٦٠ جـ٢/١١/٤٢٤ جـ٤/٧/٥٠٣ جـ٤/٦/١٤٤ جـ٤/٥/٧٦ جـ ٢/ ٨/٢٢٠ جـ٣/٣/٢٢٨ جـ٤/١/٥٢٣-٥٢٤ جـ٤/٧/١٤٨.

بالفقهاء، والوافد بالموروث النقلى. بل أنهم يردون على علماء الزمان الناظرين فى علوم النجوم الشاكين فى أمر الآخرة المتميزين فى أحكام الدين الجاهلين بأسرار النبوات المنكرين للبعث والحساب لاثبات صحة أمور الهية من صناعتهم والاحتجاج عليهم بعلومهم لافهامهم ذلك بلغتهم. فالاخوان يمثلون حركة ايمانية، رد فعل الى الداخل، حنبلية صوفية، شعبية خرافية. ولكنهم يخاطبون الخصوم بلغتهم رد فعل على العصر. يمثلون تيارا فى الفنون الشعبية والموسيقى والألحان فى الافراح والاعراس والولائم السائدة فى زمانهم [١].

ولكن العلم الموروث بالأصالة هو علم الرواية والاخبار، بدايات علم التاريخ. اذا كانت الأخبار غير متواترة قبل سمع الخبر أو فى الأثر لعدم الجزم بصحة الرواية ونقل الحديث معنويا إذا كان مشكوكا فى صحته التاريخية. يأتى العلم عن طريق الرواية والحكاية مثل الحديث عن التنجيم والمنجمين مع المأمون وأحد المتنبئين الذى قرأ الطالع حيث وقعت الشمس والقمر فى دقيقة واحدة فى الصحن، وخاتم يضحك من يلبسه لعلاج الطلسمات. فالتاريخ المحلى ليس فقط تاريخ الصحابة بل تاريخ السحر، حكاية من المأمون فى صيغة رواية من علم الحديث، وخطورة السحر فى التنبؤ فى حين أن لا يعلم الغيب الا الله. وشرط العلم شيوعه وبرهانه وعموميته والسحر ليس كذلك. وقوانين الطبيعة والجهل ليس علما. وهى نفس أسطورة الخاتم لمقابلة أسطورة أفلاطون. ويستمر الاستشهاد بالتاريخ من الأمويين الى العباسيين الذين خطبوا على المنابر وطالبوا بثأر الحسين وطرد البغاة من بنى مروان حتى ظهور المهدى المنتظر من آل محمد، وأولاد العباس رمز للاضطهاد. ويهاجم الاخوان جماعة جعلت التشريع والعلوية ستارا لهم لارتكاب كل محظور وترك كل مأمور. وهم ينتسبون الى الشيع بأجسادهم لا بأرواحهم، ولا يعرفون من القرآن الا اسمه، ومن الاسلام الا رسمه. لا يدرون الفقه ولا الشريعة، بعيدون عن أدلة الملة والشيعة[٢].

ولا تغيب الثقافة الفارسية، لغة ومصنفات. اذ تحضر بعض المصطلحات الفارسية والمصنفات الفارسية فى الرسائل نظرا لارتباط التشيع بها. وتذكر "كليلة ودمنة" وبرزويه الطبيب استشهادا على أن العمل فى الطبيعة لله، وأن الدنيا للآخرة فى إطار التصور العام للموروث، فكما يزرع الزارع ويحصد، رغب أم لم يرغب كذلك يعمل العامل صالحا رغب فى الجزاء أم لم يرغب[٣].

(١) جـ٣/٢/٢٠٦ جـ١/٣/١٤٠ جـ١/٤/١٨٧.
(٢) جـ٤/٧/١٤٧ جـ٤/٢١/١٨٩-١٩٠ جـ٢/٨/٢٩٠.
(٣) الألفاظ مثل: السنباذج، الدهنج، الزبرجد، الطاليقونى، العرفشيبا، الاسفندرى، الاسفنداج، المرنك، الزنجفر، الزرانيج، الشاوبخ، الفيروزج، اللازورد، النيلوفر، السكنجين، اللوزنج، القولنج، كوخداى جـ٥/٢/ =

وتتحول الأخبار الى تاريخ، ويذكر الاسلام كعنوان عام للتاريخ الاسلامى، دخول الاسلام طوعا أو كرها مع أنه ﴿ لا اكراه فى الدين ﴾. ويتصدر على بن أبى طالب التاريخ الاسلامى باعتباره مصدرا للعلم إشارة الى الأقلية عددا الأعظم قدرا، الحريصين على العلم، الباحثين عن اليقين. وهم الذين خلوا للأبد من دار الرداء، من الأصلاب الى الأرحام، ومن الارحام الى الدنيا، ومن الدنيا إلى البرزخ، ومن البرزخ الى الجنة والنار[1]. ويبدأ التاريخ من أول النبى ودعوة الرسول آل بيته أولا، زوجه خديجة، ثم ابن عمه على ثم صديقه أبو بكر ثم مالك وأبو ذر وصهيب وبلال وسلمان وحيير وبشار حتى أصبحوا تسعة وثلاثين رجلا وامرأة. ثم دعا أن يعز الله الاسلام بأحد رجلين أبى جهل أو عمر. فأسلم عمر وأصبحوا أربعين. فأصبحت الدعوة علنية بداية بتأسيس الحزب الثورى تاريخيا، الجيل القرآنى الفريد بلغة المعاصرين. كان أبو جهل قويا مثل عمر لكن فى الشر. والاستجابة لعمر تضع قضية الصلاح والأصلح. والاكتمال الى الأربعين رمز موسى. هاجر الرسول من مكة الى المدينة. وتعرض المشركون من أهل مكة الى المؤمنين المهاجرين الضعفاء بالأذى. واخوان الصفا ما هم الاستمرار لجماعة المضطهدين الأوائل. وفى غزوة بدر طالب المشركون المبارزة فخرج اليهم حمزة عمه وعلى وأبو عبيدة. ويوم أحد اشتد الأمر وهزم الناس. وبقى فى نفر يسير. ولما قتل خيار أنصاره وفضلاء المهاجرين وكسرت رايته طلب منه الدعاء على المشركين فرفض. وخرجت إحدى نساء المدينة للتعرف على زوجها ثم أبيها ثم أخيها. وقد استشهد الكل وفى بقاء الرسول عوض عنهم. فالمهم الشخص الرمز، القائد والبطل. فالزعامة له والقيادة للأقلية. وقد خدع كل من الحكمين صاحبه يوم صفين. ولم يرد كلاهما أصلاحا بل أضمرا الحيلة فلم يوفقوا فى الصلح. ورجع على غير راض بذلك. فالخداع فى التاريخ. وقد إثر ذلك فى التربية والرغبة فى الثأر. وقد وصفه الرسول بأنه أبو هذه الأمة. ويحول الاخوان كل ذلك من الجهاد الفعلى الى جهاد النفس لخلاص البدن، وتأكيد الأبوة النفسية للرسول ولعمر ولعلى. وكان ذلك كله بفعل المسلمين وليس قضاء وقدرا. سلم المسلمون أجسادهم يوم كربلاء راضين. ويفسر الاخوان التاريخ الاسلامى الأول باعتباره تاريخ فتوحات للنفس وخلاص لها من البدن. فقد قتل عثمان بالرغم من رغبة عبيده الدفاع عنه. فقد بشره الرسول بأنه ولى هذه الأمة بعد عمر ووعده بالبلوى وباراقة الدم. ورفض عثمان ذلك ووعد من كف عن القتال بالحرية رفضا للعنف بالرغم من أفعاله التى كانت أحد أسباب الثورة عليه. وأخذ المصحف

=١١١-١١٢ جـ٢/٥/١١٨-١١٢ جـ٢/٧/١٦١ جـ٢/٨/٣١٦ جـ٣/١٠/٣٨٥ جـ٢/ ٨/ ٣١٩/٣١٦ جـ٢/١١/١٤٦ جـ١/١/٢٥٥ جـ١/٧/٢٦٣ جـ٢/٥/١٢٤.

(١) جـ٤/١١/٤٦٠ جـ١/٩/٣٧٧ جـ٢/٣/٥٩.

فى حجره وقرأ ﴿ فسيكفيكهم الله ﴾. ورضى بقضاء الله وعلمه، واستسلم للمقادير بنفس راضية. وحدث نفس الشىء يوم كربلاء عندما اشتد بالحسين العطش واشترط لاعطاء الماء النزول على حكم ابن زياد فرفض الا حكم الله. وعلم أنه مقتول فقاتل، وقتل راضيا بقضاء الله والمقادير طيب النفس. وحلم رجل بالعراق أنه فى بلاد الروم فى كنيسة مشتعلة بالقناديل دليل على تحرر النفس من الجسد وحث الملاك له بالسريانية ليكون عظة على تحرر الانسان من جسده ومكانه وقيود الشريعة. وواضح أن الاخوان يفسرون التاريخ منذ هابيل وسقراط والسحرة والمسيح وأحد والحسين بالرضا بالقضاء والقدر وليس الاستشهاد الحر والمقاومة. وقد ساعد الرسول أهله على إخراج الأمتداد من نفوسهم. وأبلغ بذلك عليًا بغدير قم، وهو أحق الناس بعد غيبة صاحب الشريعة وبعد قتل صديقه ذى النورين والأئمة من بعده بعد الحزن على ما ضاع من بيت النبوة وقتل الحسين بكربلاء والشهداء. وواضح من هذا كله أن فكر الاخوان هو بلورة للفكر الشيعى الذى يعبر عن فكر المضطهدين، وإعادة تفسير هزيمة البدن بأنها نصر للروح، وأن تاريخ الرسول مع معارضيه مثل أبى جهل هو تاريخ للحسد. وقد وقع الخلاف فى الشريعة بعد وفاة الرسول طلبا للرياسة والمنزلة حتى استشهاد الحسين. ويستشهد الاخوان بأقوال رئيس قريش أمام كسرى عن حالهم "البر بالصغير حتى يكبر، وبالعليل حتى يبرأ، وبالغائب حتى يرجع، ورفض الرسول موالاة آلهة الكفار وأقوال الحسين ضد أئمة السوء الذين جلسوا على باب الجنة فلا يعملون حتى يدخلوها ولا تركوا غيرهم يدخلها. يراجع الاخوان التاريخ السياسى منذ وفاة الرسول، ويعتبرون أنفسهم استئنافا لأئمة آل البيت والمستبعدين من الحكم والمضطهدين من الحكام كما عبر عن ذلك الشيعة فى العقائد والاخوان فى الفلسفة[1].

وبالاضافة الى التاريخ الاسلامى تظهر البيئة المحلية الجغرافية البشرية والطبيعية مما يدل على نشأتها الداخلية. فيتحدث الاخوان عن قبائل العرب، قريش وتهامة، وعن مقادير أراضى العراق، وضرب المثل للنسبة بالبغداديين والبصريين والخراسانيين ، وللجماعة بالهاشميين والعلويين والربعيين. وتتحول الجغرافيا الى رمز روحى. فبحرطوطوس كرة الأثير لعذاب النفوس، وبهرام فى الطالع من ناحية المشرق وبخراسان وان كان فى وسط السماء فانه يكون بناحية اليمن نحو القبلة[2].

وفى "الجامعة" تبدو صورة الموروث تماما كما هو الحال فى الرسائل الواحد والخمسين: اللغة العربية والشعر العربى والعلوم الاسلامية والتاريخ الاسلامى والجغرافيا المحلية. فالمعرفة باللغة العربية من شروط العلم بالاضافة الى العلوم الرياضية والفلسفية

---

(١) جـ٤/٥/٧٤-٧٥/٨٧-٨٨ جـ٤/٦/١٤٤/٢٦١ جـ٤/٦/٢٦٨-٢٦٩ جـ٣/١٧/١٦٤.

(٢) جـ٢/٨/٣٨٥ جـ١/٢/٩٧ جـ١/٣/٤٠٣ جـ٤/١١/٢٩٦/٤٠٤.

والعقلية والعلوم الالهية والكتب النبوية المنزلة. وتظهر فى المعانى الاشتقاقية للألفاظ مثل الجن المشتق من الجنان والأجنة. والاستجنان تعنى البساتين ذوات الأزهار والفواكه والثمار، جنات وجنان. والتكوير بمعنى التدوير والتيسير وبمعنى الستر والتغطية والغيبة. ويحرص الاخوان على نقاء اللغة . والجغرافى بالرغم من أنه لفظ معرب يعنى الدولاب والقصد منه صورة الأرض. ويثبت الحديث بالشعر مثل حديث الجهاد الأصغر، جهاد العدو، والجهاد الأكبر، جهاد النفس ونسبة رؤساء الجاهلية رؤساء القبائل بالنجوم وأصحاب الرتب العالية من الملوك بالشموس والأقمار والأمثلة، واستهجان من يهوَى العجائز دون الحسان[1].

كما تظهر الثقافة المحلية من المتكلمين والحكماء والثنوية والاسلام واليهودية والتاريخ والجغرافية المحلية. فالمتكلمون والحكماء يستعملون القياس. ومن المجادلين طائفة من اليهود والنصارى والمجوس والصابئة لاثبات بقاء النفس بعد فراق البدن والا تعطلت الأحكام. وهى عقيدة تقربها كل الأديان والشرائع. وتقول الثنوية بثنائية الخير والشر، فعلين متضادين غير متفقين بهما، خالقان متضادان غير متفقين. وينقد الاخوان هذا المذهب اعتمادا على ما يشبه دليل التمانع، استحالة وجود الهين. فالله هو فاعل الخير والعالم خير، والشر عجز ونقص. ويضرب مثل الكافر الغنى والمؤمن الفقير واليهودى عزير والمسلم فى البحث عن الحكمة. وتذكر أقوال على بن أبى طالب مثل "بهرنورى نيرانهم" أى أن علمه أزهق به باطل أهل الخلاف. ومن التاريخ المحلى تعطى خصائص الشعوب وطبائع العجم وطواعية الوحى لها مثل الاحتراس من البرد، وعادة الحجاز فى الحج الى البيت الحرام بكشف الأبدان، وإسراع أهل الحجاز لقبول الرسالة. وتذكر البقاع مثل بلاد المغرب وبلاد المشرق كنقطتين للأسفار، ومنارة الاسكندرية والأهرام كنماذج للعمران[2].

ب- **القرآن والحديث.** وتكثر الآيات القرآنية فى رسائل الاخوان فتتجاوز الألف آية، نصفها فى الجزء الرابع، والنصف الآخر فى الثانى ثم الأول ثم الثالث. وهو أكبر حشد للآيات فى مؤلف إسلامى يدل على سيادة الموروث سيادة كاملة على الوافد بالرغم من الحكم الشائع على الاخوان بأنهم اتباع اليونان يوفقون الشريعة الاسلامية على الحكمة اليونانية مع أنهم يستخدمون الفلسفة لاثبات العقائد.

---

(١) جـ٥/٨٤/٢٠٨/٤٤٩/١٠٠/٢١١/٣٩٤/٤٢٧ والشعر تأييد للحديث

قلبــى الى ما حزنى داعى	∴	كثــر أحزانى وأوجاعى
كيف احترازى من عدوى	∴	اذا كان عدوى بين أضلاعى.

(٢) جـ٥/١٣١/٤٨-٤٩/٥٩/١٨٦/٣٨-٤٠/٥٣٦/٤٦٨.

وتهدف كثرة النصوص الى توجيهها كحجة سلطة إلى العقول العامة ونزع أسلحتها وملاحقتها حتى تستسلم نهائيا كما تفعل الحركات السلفية القديمة والمعاصرة. فهما من الموروث الأصيل ولا يمكن الاعتراض عليها أو مناقضتها بآيات أخرى والا لكان القرآن متناقضا أو اللجوء الى أسباب النزول التى لا تتحملها المواقف الانفعالية وسرعة التصديق وأهمية التجنيد والعمل المباشر[١].

وتتكرر الآيات أكثر من مرة لأنها شحنة نفسية يتم تفسيرها فى أكثر من موضع لتطابقها مع المضمون النفسى للقارىء. وتتوالى الاستشهادات الآية تلو الأخرى كما هو الحال فى خاتمة رسالة العدد وبعد الاعلان عن المادة، بناء الرياضيات والطبيعيات والالهيات داخل علم النفس. تتكرر الآية كاللازمة فى الموسيقى والشعر لاحداث الايقاع النفسى المطلوب، العود على بدأ، والتنويع على اللحن الأول، البداية والنهاية من أجل الايقاع[٢].

وأحيانا لا يكون ذكر الآية مسبوقا بقال تعالى بل على لسان الأنبياء وكأن القرآن حوار بين الأنبياء وجدل مع الخصوم وحجج للاقناع. وتختلف أسماء السور مثل سورة يونس وسورة بنى اسرائيل. فما يهم ليس السورة بل كيفية استخدامها[٣].

ويذكر الاخوان الآيات فى فواتيح الخطاب حتى ولو كانت للحيوان كما يفعل خطيب المسجد وشيخ القرية ابتداء من حجة السلطات وكضربات متلاحقة تجعل الشيخ قابلا الدعوة مهيئا للاستماع، طيعا للأوامر، سهلا للتجنيد. وقد لا تكون الآيات مترابطة فيما بينها فى موضوع واحد تعطى استدلالا واحدا بل مجرد ضربات متلاحقة مهمتها تسخين الموقف وتهيئة القارىء للاستسلام.

وأحيانا يذكر القرآن بمفرده دون وصفه وأحيانا يوصف بأنه القرآن المبين. وأحيانا يسمى الفرقان[٤].

ربما تكثر الافاضة فى بيان الموروث مثل القرآن والحديث كرد فعل على الاستشراق الذى يخرج القرآن باعتباره مصدرا للعلم من مركز الحضارة الاسلامية لأنه ليس كذلك فى وعيه بل القرآن نفسه تاريخ. كما أنه خاضع للنزعة التاريخية فكل شىء يأتى من التاريخ

---

(١) الجزء الرابع (٤٣٠)، الثانى (٢٨٠)، الأول(٢٠٠)، الثالث (١٥٠).

(٢) جـ٢/٧/١٧٢ جـ٣/٧/١٦٣/٢٨٠/٢٩٧/٢٩٨ جـ٤/٥/١٠١ جـ٤/٨/٢٤٤ جـ٥/٤/٥٨ جـ٣/٢/ ٢٠٨ جـ٣/٤/٢٤٨.

(٣) جـ٢/١١/٢٩١.

(٤) جـ٢/٧١/١٩٣ جـ٤/١١/٣٥.

لتفريغ الحضارة الاسلامية من مضمونها وإبداعها وجعلها مجرد نقل من مصدر خارجى مثل الحضارة الغربية. فقد نشأت العلوم الأوربية الحديثة ضد الوحى وليست منه.

وأحيانا يكون القرآن مجرد استمرار يثرى العبارة وليس استشهادا كنوع من القرآن الحر كى تكون العبارة أوقع فى النفس، وكأن القرآن هو القادر على التعبير على الواقع المشاهد، استمرارا للنثر العربى. يستعمل القرآن الحر كبديل عن العبارة. فلا توجد عبارة أبلغ وأوقع من الآية القرآنية . القرآن كتاب عربى بلسان عربى مبين. وهنا لا يبدو فرق بين كلام الله وكلام الانسان وكما فعل السهرودى فى "الغربة الغربية" حتى ولو تحول الى سجع ركيك على نقيض موسيقى القرآن. وأحيانا يختلط القرآن المباشر بالقرآن المرسل لاحداث الأثر اللغوى النفسى المطلوب. ويكثر هذا الأسلوب فى الرسالة الثانية عن الحيوان فى الطبيعيات[١]. وقد تعلم الناس القرآن بلسان فصيح بعد أن تلاه النبى لان العربية أفصح اللغات.

وتتحول بعض الألفاظ القرآنية الى صور فنية للايحاء بالبيئة الاسلامية. وتظهر المصطلحات القرآنية مثل البعث والنشور والقيامة والحساب والمعراج. كما تدخل الآيات كعناصر فنية فى بناء القصة. وتستعمل أسماء الجن لمزيد من التصوير حتى ولو كان الموضوع خرافيا مثل حسن طاعة الجن وتشم الروح والريحان[٢].

وتجمع الآيات كلها حول موضوع واحد مما يؤشر على بدايات التفسير الموضوعى للقرآن من أجل معرفة بنية الموضوع والانتقال من النص الى العالم ومن الوحى الى المجتمع مثل صفات المؤمن وأهل الخير وأمة الآخرة وثواب الأخيار وصفات الكفار وأنفس الأسرار والأمثال[٣].

ويستعمل لفظ "القرآن" أكثر من مائة مرة إما بمفرده أو مقرونا بالتوراة والانجيل بلا ترتيب النزول مما يدل على وحدة الأديان فى بنيتها وليس فقط فى تاريخها. وقد يذكر القرآن وحده أو مع الانجيل او مع التوراة. وقد يخصص بعض كتب التوراة مثل ألحان داود

---

(١) جـ١/٢٣/٢٦/٢٨/٣٦-٣٧/٤١ جـ٢/٤/٧٣ جـ١/٣/١٤٣ جـ١/٥/٢٣٨ جـ١/٨/٢٧٨ جـ٢/٢/٤٧ / ١٥٥ جـ٢/٨/١٥٥ جـ١/٣/١٣ جـ٢/٤/١٥٨ جـ٢/٨/٢٥١/٣٢٨ جـ١/٢/٧٨/ جـ٢/٥/١٨١ جـ١/ ٨/٢٩٥ جـ١/٩/٣٨٦/٣٨٨ جـ٢/٤/٨٤ جـ١/٩/٣٨٥/ جـ٢/٩/٣٥٠ جـ١/١/٣٨٤ جـ ٢ /٨/٢٣٢/ ٣٠٩ جـ٤/٣/١٨ جـ١/٥/٢٣٩ جـ١/١/٣٧٤ جـ١/٩/٣٨٧ جـ٢/٤/٨٥ جـ٢/٨/١٧٩ جـ٢/٤/٧٢ جـ٢/٨/٢٥٢/جـ٢/٥/٢٩ جـ٢/٧/١٥٢ جـ٢/٨/٢٢٨/٢٢٩/٢٣١جـ٢/٦/١٤٢جـ٢ /٢/٤٣ جـ١/٣/ ٢٤٣ جـ٤/٢/١٠ جـ٢/٦/٢٤٩ جـ٢/٧/٣٠٦ جـ٣/٩/٣٦٢ جـ٢/٨/٢١٠ جـ٣ /١٧/١٢٥ جـ٣/٧/ ٣١٩/٣١١ جـ٣/٩/٣٦٢ جـ٤/٣/١٨ جـ٤/٤/٤٢ جـ٣/١٧/١٦٧ جـ٣ /٩ /٣٧٣.

(٢) جـ٢/٨/٢٠٧/٣٠٨/٣٧٤ جـ٣/١٤/٣٠.

(٣) جـ١/٥/١٠١/٣٦٠ جـ٤/٥/١١٥/١٠٩.

أوالزبور. ومع ذلك فالقرآن مهيمن على باقى الكتب لأن الاسلام آخر الأديان والشريعة الاسلامية آخر الشرائع. وتثبت الكتب المنزلة كلها حقائق واحدة مثل أن الطبيعة مخلوقة للانسان، ووصف الطبيعة والفلك والجنة والنار وحسن طاعة الجن لرؤسائها والاستعاذة بهم بقراءة آيات منها حتى لا يتعرضون للناس بالأذى، ومقاييس الخير والشر، وقراءتها فى المساجد والمعابد والصوامع وبيت الله. وقد كان لداود ملحنين وقراء. كما تعبر قراءات متعددة للقرآن وتلاوته. ويستعمل لفظ الانزال للقرآن وحده الذى أنزل على صاحب الشريعة(١).

والقرآن حركة طبيعية يستأنف عندما ينقضى الدور دلالة على تطور الوحى وإعلانه على مراحل فى التاريخ(٢).

وأحيانا يكون القرآن مصدرا للأخبار، أخبار الأنبياء مثل حوار موسى مع السحرة والخضر. وهو أيضا مصدر للعلم عن الطبيعة والتاريخ فالزمهرير ريح عاد(٣). ويكون مصدرا للعلم ببعض الموضوعات الدينية والكلامية مثل معجزات الأنبياء ووجود الروحانيين مثل الجن والشياطين وخلق القرآن والسحر، والحث على طلب العلم.

وأحيانا يكون النص استشهادا على موضوع وتأكيدا له نظرا للتطابق بين الوحى والواقع مثل الاستشهاد بآيات الفلك على سبح الأفلاك ومنازل القمر. يتم الحديث عن شىء ثم يذكر فى القرآن تحقيقا للمناط على نحو عكسى، من الواقع الى النص وليس من النص الى الواقع مثل الروح والريحان، والتزهيد فى الدنيا وذم الجدل، والاجتماع على خير، وتأليف القلوب، وتصفية الضمائر(٤).

لذلك تتحول آيات القرآن الى وصف الطبيعة سواء كانت البداية من النص الى الواقع استنباطا أو من الواقع الى النص استقراء. وقد ذكر المفسرون معانى الآيات، إنزال القرآن مثل إنزال المطر من أجل التوحيد بين الطبيعة والشعور، اللغة والكون، العالم الأصغر والعالم الأكبر. يؤدى تفسير القرآن الى العلم بأسرار الكون كما يؤدى تفسير الكون الى العلم بأسرار

---

(١) جـ٢/٨/٢٠٦-٢٠٧/٣٠٧/٣٦١/٣٠٧ جـ٣/١٧/١٣٠ جـ٣/٣/٢١٨ جـ٤/٧/١٧٨ جـ٤/٢/١٠-١١ جـ٤/١/٤٩٥جـ٣/١٧/٩٣ جـ٤/١/٥١٤ جـ٤/٢/١٠-١١ جـ٢/٨/٢٨٥/٢٩٠ جـ٣/١٧/١١٧ جـ٢/١٧/١٦٤-١٦٥ جـ٤/٧/٤٨٨ جـ٤/٨/٢٤٢.

(٢) جـ٢/٨/٢٠٧/٢٢٨.

(٣) جـ٤/١/٥٠٩ جـ٣/٨/٣٢٤ جـ٤/١/٤٨٨ جـ٤/١١/٣٣٠ جـ٤/٨/٢٤٥ جـ٤/١/٥١٧ جـ٤/١١/٢٩٠-٢٩١ جـ٤/١١/٣١٥ جـ٤/٧/١٤٨.

(٤) جـ٢/٨٠/٢٥٣ جـ٤/٥/٧٨/٨١/١٠٠ جـ٤/٦/١٢٦ جـ٤/٧/١٩٤ جـ٣/٧/٢٩٨/٣١٤٤ جـ٣/١/٢/ ٥٣ جـ٣/٧/٢٩٩-٣٠٠ جـ٣/٩/٣٤٤ جـ٤/٥/٧٧.

القرآن. القرآن ليس حرفا بل طبيعة، وليس شكلا بل مضمونا. اللغة فيه تحيل الى العالم وكما يدل على ذلك المعنى المزدوج للفظ "آية". الألوان فى الطبيعة رمز على تعدد البشر واختلاف الألسنة والالوان[1].

وأحيانا لا تطابق الآية المعنى بل توجد آيات أخرى أكثر تطابقا. فليس المطلوب معنى الآية بل الاستشهاد بها لتطابق الحالة النفسية والاجتماعية للقارىء.

ويبدو استعمال النص أحيانا على نحو شرعى فقهى يشرع للناس. مع إطلاق الأحكام دون تقييدها، إثباتا للعموم لا للخصوص، وتحويل الآيات الى أحكام عقلية وفى نفس الوقت استحالة الاختلاف بين الطبيعتين، الدليل والحكم، اللغة والقضية. والأغلب أن القرآن حوى كل شىء ولا حاجة الى القياس الكاذب. فالموروث هنا ضد الوافد الأرسطى وضد الموروث التسلطى، قياس الفقهاء.

والقرآن ليس مجرد أداة للعلم ومصدر للخبر بل له بعد باطنى لا يدرك إلا بالتأويل. به سور طوال وأخرى قصار دلالة على سر الرجال وسر النساء والحروف المستعملة فى أوائل القرآن سر لا يعلمه الا الله. ويدافع الاخوان عن التأويل دفاعا عن التنزيه ضد التجسيم والتشبيه. فالحكمة هو التأويل. وقد اختلف العلماء فى تفسير هذه الحروف بين القسم أو أن لكل حر كلمة فى حساب الجمل أو أنها سر لا يعلمه الا الله والراسخون فى العلم والخواص من البشر وقد تظل أسرارا الى يوم الدين[2].

وتظهر آيات الايمان أكثر من آيات العقل، والنبوة أكثر من الحكمة، والغيب أكثر من الشهادة، واليقين أكثر من الشك. وتكثر الآيات فى البعث والقيامة. فهى أسرع اقناعا وأوقع نفسيا من الحجة القولية على عكس الكندى والفارابى اللذان استطاعا صياغة خطاب عقلى لا نقلى قبل أن يركب ابن سينا كل ذلك عقلا. فلكل موضوع حجة نقلية لدرجة غياب الحجة العقلية حتى لا يترك شىء للمعارضة العقلية أو الفهم الذى يؤدى الى فهم مضاد مع أن الحجة النقلية يمكن مناقضتها بحجة نقلية أخرى. ويتم تبادل الحجة العقلية والنقلية بين الانسان والحيوان فيعترض الحيوان على الانسان بالعقل ويعترض الانسان على الحيوان بالنقل، سخرية من الانسان. النقل للاتهام، والعقل للدفاع، النقل للاستعباد والنقل للتحرر، النقل للظاهر، والعقل للمؤول.

---

(1) فى المريخ راية حمراء، والزهرة متعددة الألوان وفيها تصاوير ونفوس، وفى القمر راية بيضاء. وهو ما استمر فى إعلام الشعوب وشاراتها، أنظر دراستنا: الأخضر والأصفر فى القرآن الكريم، هموم الفكر والوطن جـ١، التراث والعصر والحداثة ص ٥٧-٦٨.

(2) جـ٤/١١/٣٠٥ جـ٣/٢/٢٠٨ جـ٣/٩/٣٧٨/٣٧٩/٨٢ جـ٣/٩/٣٧٨-٣٧٩/٣٨٣ جـ٤/٦/١٤٢.

لذلك تستعمل آيات القرآن تملقا لعواطف الناس، واستدعاء للسلطة النصية تحريرا للنص من السلطة السياسية بعد زعزعة الولاء بها. وتستعمل كوسيلة لترقيق القلوب نظرا لأثر القرآن فى النفس كما هو واضح فى رسالة "الموسيقى" من أجل تخليص النفس من الظلمات بالاضافة الى التأويل الاشراقى. فأسباب النزول عند الاخوان هو البناء النفسى للشعور. لم يجد الاخوان فى القرآن إلا التأويل صعودا لا التنزيل هبوطا. وكلها مواقف حسب الأهواء وكأنها أسباب نزول جديدة، وكأن الآيات أنزلت على مطابقة للأحوال النفسية للاخوان. وقد ساعدت الآيات نفسها على هذا التفسير الشعورى لحديثها عن الأفئدة والقلوب﴿ فاجعل أفئدة الناس تهوى اليهم﴾، وبالرغم من نهى النفس عن الهوى إلا أن اللفظ له موسيقاه.

وعيب ذلك كله هو كسر الاتساق العقلى، وانقطاع البرهان، واختيار الآيات التى توافق الأهواء ونزعها من سياقها وأسباب نزولها وهو ما يمكن معارضته بآيات أقرب فى سياق آخر.

لذلك أكثر الله فى القرآن مدح المؤمنين وذم الكافرين وبيان الوعد والوعيد والفلك وذم المريدين للدنيا ومدح المريدين للآخرة وبيان أوصاف أهل الجنة الروحية لا الجسمية وسكان الجنان وهى ثمانية وكذلك أوصاف أهل النار وتكثر الآيات لبيان أن الديانات والشرائع ووظائف العبادات طرق ومسالك الى الله كما أن القرآن نفسه وسيلة للتقرب الى الله مثل الصلاة والصوم والتسبيح والدعاء. والقرآن أخلاق الاخوان كما كان الرسول يتأول القرآن بتهجده ليلا. والاقرار به من علامات الايمان وبما أتى من الغيب. وهناك احساس بالنصر، تعويضا عن الهزيمة كما هو الحال فى جماعات الخلاص فى تاريخ الأديان حتى الجماعات الاسلامية المعاصرة[(١)].

ويتم تأويل الآيات تأويلا فلسفيا طبقا لهرمس المثلث بالحكمة وهو إدريس النبى، إيهاما للعامة بالحقائق كنوع من الثقافة الشعبية الوجدانية لا العلمية ولا العقلية. وأحيانا يتم تقطيع الآية عبارة عبارة بل ولفظا لفظا حتى يسهل تأويلها جزءا جزءا قبل التأويل الكلى. فلكل شيء ظاهر وباطن[(٢)].

ومعظم الآيات المنتقاه آيات فردية نفسية أكثر منها آيات اجتماعية سياسية. متجهة الى أعلى خارج العالم أكثر منها متجهة الى أسفل داخل العالم، تأويل أكثر منها تنزيل، وتجمع آيات النفس كلها بالمئات. هو تأويل إشراقى خارج اسباب النزول وكأن الآيات نزلت على

---

(١) جـ٣/٢٦/٦١/٦٤/٢٠٠ جـ٤/١/٤٢٥/٥٢٨ جـ٤/٤/٥٦ جـ٤/٥/٦١/٦٧/١٢٣ جـ٢/ ٤/ ٥٦/٦٠ جـ٤/٧/١٧٦.

(٢) جـ٤/٨/٢٣٥.

نفس القارىء مباشرة. لذلك يختار الاخوان كل ألفاظ الصعود دون النزول. والاشراق من الشمس، والقمر من الشمس، والقمر من النفس الكلية، والنفس الكلية من العقل الكلى، والعقل الكلى فيض من البارى[1].

والتأويل فى النفس وفى الواقع، فى الداخل وفى الخارج، اذ لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور. العلم هو العلم بتأويل الأحاديث وتصديق الرؤية. فالعلم واقع[2].

والغاية من هذا التأويل الباطن الانسلاخ من الدنيا والانعراج نحو الآخرة، والقضاء على الاغتراب فى الدنيا من أجل التوحد مع الآخرة. وفسرت الآيات كلها تفسيرا روحيا بعيدا عن الحسن وكرد فعل على حياة البذخ والترف والانكباب على الدنيا. يتضح ذلك فى الرسالة التاسعة، أطول رسائل الجزء الأول. ظاهرها العلم وباطنها التصوف مثل نهايات "الاشارات والتنبيهات" لابن سينا. لذلك تكثر آيات العروج، عروج أرواح النبيين والصديقين والشهداء والصالحين المحقين المستبصرين، كل فى فلك يسبحون [3].

ويقوم هذا الخلاص على ثنائية الخير والشر، الثواب العقاب، الوعد والوعيد، الجنة والنار، الروح والبدن كما هو الحال فى ثنائيات الصوفية التى تعرب عن رغبة جماعات الاضطهاد فى الخلاص. وتأخذ الثنائيات أشكالا اجتماعية مثل الغنى والفقر، القوة والضعف، النبل والحقارة، القرب والبعد، الجود والبخل، الحياء والصلف، المهابة والصنعة، السلامة والسقم التى تكشف عن الصراع بين قوتى العدل والظلم، المضطهدين ضد المضطهدين، الجماعة السرية ضد النظام القائم. مما أنتج أخلاق العزاء والأمل فى عالم أفضل، والعودة إلى النفس لانقاذها بعد أن استعصى خلاص العالم. لذلك تم تفسير الآيات على نحو إشراقى عن العلم فى النفس، والحرمان والطرد ومقاومة العدو والجزاء والعقاب. فتحولت العقائد إلى مأساة فى الخلق والبعث. والآيات القرآنية نفسها تسمح بهذا التفسير الاشراقى كما تسمح بغيره من التفسيرات العقلية والاجتماعية والسياسية. فكل عصر يقرأ نفسه فيه. يكشف التفسير عن صورة العصر أكثر مما يكشف عن مضمون القرآن. القرآن مجرد مرآة عاكسة للعصر من خلال صورته فى التفسير، تفسير الظاهر أو المقهور، الغنى أو الفقير، القوى أو الضعيف، السلطة أم المعارضة، الدولة أم الشعب.

جـ ــ آيات النسق. ويصعب التمييز بين آيات المنطق والطبيعيات والالهيات. فكلها آيات إشراقية، منطق إشراقى، وطبيعيات إشراقية، وإلهيات إشراقية. تصب الحكمة كلها فى

---

(١) جـ١٤٨/٧/٤ جـ٤/٢/٨-٩ جـ٧/٢/٤.

(٢) جـ٤٩٧/١/٤ جـ٣٢/٣/٤ جـ٥٨/٤/٤ جـ٨٩/٥/٤.

(٣) جـ٣٤٢/٨/٤-٣٤٤ جـ٣٧/٢٣/١ جـ١٣٨/٣/١ جـ٢٤٠/٥/١-٢٤١ جـ٢٩٠/٨/١ جـ٣٤٦/٩/١.

إشراق النفس. المنطق ليس أداة للعلم لأن العلم إشراقى وأداته إشراقية. يأتى من الاسراء والمعراج كما فعل محمد ومن الكلام من الله كما فعل موسى، ﴿ ويرفع الله الذين أوتوا العلم درجات﴾. المنطق علم إشراقى، علم نظرى خالص، نور يهدى الانسان، علم لدنى من السماء. شرطه الزهد ومقاومة متاع الدنيا والتحذير من غرورها واللهو والزينة واللعب والنساء والبنين والذهب والفضة، هذا الهشيم الذى تذوره الرياح. الله نور السموات والارض، نوره كمشكاة فيها مصباح فى زجاجة، كوكب درى يضىء. الاشراق فى النفس طبيعى لأن الله نور الطبيعة على عكس النفس المظلمة التى تعيش فى الظلمات. وقد كانت النفس من قبل هبوطها الى البدن فى اشراقها ثم هبطت الىالعالم وأصبحت فى جسد، فسادتها الأهواء والعداوات. وهنا تنال النفوس المضيئة نعيمها، والنفوس المظلمة عذابها بلا عمل صالح الا مجاهدة النفس مكافأة على الاشراق[1].

العلم اذن هو العلم الربانى، شرح الله الصدر للاسلام، النور فى المشكاة فى المصباح على عكس الكافر الذى يسعى فى الظلمات. والايمان يورث العلم. الايمان أولا والعلم ثانيا. الاقرار فالتصديق فالعلم. والعمل هو طريق الأنبياء والحكماء. الاقرار ثم الايمان ثم المعرفة، الاسلام ثم التصديق ثم العقل. فالناس ثلاث طبقات: علم وايمان، ايمان بلا علم، علم بلا ايمان. فالعلماء على درجات طبقا لعلومهم. أعلاها علم الايمان، والكتاب فضل من الله. وهو ثلاث درجات: ظلم النفس والاقتصاء ثم السبق بالخيرات وهو علم متاع فى الدنيا الى يوم البعث. وهو العلم بالغيب مع أهل الاعتبار[2].

والعلم فى النفس. ويتم عند البلوغ ونيل الحكمة. والعلم أول ما نزل من القرآن ولقد خلقت السمع والأبصار والأفئدة والقلوب والآذان لمعرفة الظاهر والباطن. وقد خلق الانسان ولا يعلم شيئا من أجل تبرير الوحى والرسالة. ثم تبدأ المعرفة من الحواس ولكن فيها علم آخر مودع فيها لم يأت من الحواس. هو علم التوحيد والربوبية يكشف الله عنه لعباده عندما يأتيهم اليقين. وهو علم تأويل الأحاديث الذى أعطاه الله ليوسف. وهو أيضا علم التنزيه لأنه بعد الوصول لا يمكن رؤية الله بالرغم من تشوق العلماء لرؤيته[3]. ويتطور العلم مع تطور

---

(١) جـ١/٩/٣٤٩-٣٥٠/٣٦١ جـ١/٣/١٥ جـ١/٩/٣٠٢/٣٢١-٣٢٢ جـ١/١٠/٣٩٩-٤٠٠/٤٠٣ جـ٥/١/٢٢ جـ٤/٩/٢٥٢.

(٢) جـ٤/١/٤٩٧ جـ٤/٣/٣٢جـ٤/٤/٥٨ جـ٤/٥/٨١ جـ٤/١/٥٣١-٥٣٢ جـ٤/٥/٨٩ جـ٤/١/٥٣٨ جـ٤/٥/٦٥-٦٨/٧٦ جـ٤/٥/٦٢ جـ٤/٥/٦٢ جـ٤/٥/٦٣-٦٣.

(٣) حـ٢/١١/٤٥٤ جـ٢/١٢/٤٧٢ جـ٣/٤/٢٤٥ جـ٣/١٧/١٠٦ جـ٣/١٣/٣ جـ٣/١٤/٣١ جـ٣/١٦/٥٨ جـ٤/٢/٧ جـ٣/١٥/٤١ جـ٣/٥/٤٤ جـ٣/١٥/٤٦-٤٧ جـ٣/٤/٢٣٣ جـ٤/١/٤٠٣/٤١٤/٤٢٣/٤٨٨-٤٨٩ جـ٤/٧/١٩٦.

النفس. لا يعلم الطفل شيئا حتى يتم اكتشاف العلم ثم يصل الى مرتبة العلم والحكمة، وعندما تكون على البصر غشاوة ويسود الهوى لا يحدث العلم[(١)].

وقد يحدث العلم عن طريق الاستدلال كما فعل إبراهيم وهو طريق النظر والاختصاص. أما الجدل فى الدين والخصومة فى الحق فليس طريقا الى المعرفة. الخلافيات جزء من علم الأصول. وتضاد الاشراق[(٢)]. وتتفاوت العقول فى المعرفة بالدليل الحسى والعقلى والنقلى طبقا لدرجات الادراك والفهم والتأويل.

وكما أن التدوين واللغة والمنطق تعليم من الله كذلك السماع الطبيعى أيضا تعليم من الله. اذ تتجلى الحكمة الالهية فى الطبيعة، الليل والنهار، الشمس والقمر. فقد تم الخلق بالحق، والحكمة شهد بها أولوا العلم والملائكة. والتوجه نحو الطبيعة فى القرآن هو أساس العلم الطبيعى وليس أرسطو. ولا فرق بين أن يكون القرآن مصدرا للطبيعة وبين أن تكون الطبيعة مصدرا للقرآن نظرا لأن التنزيل والتأويل شىء واحد. والعالم محدث مبدع مخترع كائن بعد أن لم يكن بأمركن، والأفلاك والجبال والطيور وكل ما فى الخلق بتقديره. فالطبيعة دليل الى الله. وتم خلق كل شىء بمقدار على قدر موزون. ولما كان الله هو المثل الأعلى فقد خلق كل شىء على نحو كامل[(٣)].

ويتم الاستشهاد بآيات الكون والفلك والطبيعة تدعيما للطبيعيات. كل فلك يسبح، والقمر له منازل. وفى القرآن دعوة للتأمل فى الكون، اذ لا يستوى العلم والجهل. وتذكر آيات الأفلاك فى فصل تركيب الأفلاك وأطباق السموات فى الرسالة الأولى عن الصورة والهيولى (السماع الطبيعى) ولتأييد "الآثار العلوية"، وتبين الخطأ الشائع أن المطر نزل من بحر من السماء وأن البرد يقع من الجبال. ويتم تصحيح سوء تأويل القرآن ووضع التأويل الصحيح. فالغرض ليس وافدا من أرسطو فى "الآثار العلوية" بل قصد محلى صرف، هو تصحيح الأخطاء الشائعة والتأويلات الخاطئة اعتمادا على اللغة العربية والمعانى الاشتقاقية. فالسماء فى لغة العرب ما يعلو الرأس، والمطر ما نزل من السحاب ويعنى أيضا السماء لارتفاعها. كما يظن الناس خطأ أن الشهب كواكب تسقط من السماء على الأرض، ويسيؤون تأويل

---

(١) جـ٣/١٥/٤٩-٥٠ جـ٤/٧/١٤٦/٢٩٣ جـ٣/٩/٣٤٧/٣٤٤-٣٤٥ جـ٤/١/٤٥٧/٥٣١ جـ٤/٤/٥٧ جـ ٤/١/٥٣١ جـ٤/٢/٧-٩ جـ٤/٧/١٧٤ جـ٤/٨/٢٠٧ جـ٤/١١/٣٣١.

(٢) جـ٤/١/٤٤٠ جـ٤/٢/٥١ جـ٤/٢/٩ جـ٤/٤/٥٢.

(٣) جـ٢/٤/٨٤-٨٦ جـ٣/٢/٨٧ جـ٢/٥/٨٨/٩٠/٩٣/٩٦/١٠٢/١٢٨ جـ٣/٣/٢١٧ جـ٤/٨/٢٠٣ جـ٢/ ١١/٤٥٢-٤٥٣ جـ٤/٨/٢٠٦ جـ٤/٨/٢١٠/٢١٨.

القرآن. ويستعمل الاخوان اللغة الشائعة للبرهنة على سوء التأويل فالشهب تحدث فى السماء باشراق الكواكب. فالاشراق ليس فقط نفسيا بل طبيعيا[1].

والطبيعة موضوع للتفكير، والطير له لغته التى فهمها سليمان، عرف منه ما يريد عن سبأ وملكها وسجود قومها لغير الله. وكل الحيوان والطير أمم مثل البشر. ومنها يتعلم الانسان التحصين والدفاع عن النفس، واللغة قد تكون منطق الطير ومنطق التدوين ومنطق الكشف كما هو الحال فى الاسراء والمعراج وكلام موسى مع الله، ولغة الطبيعة فى الخلق والبعث، ولغة الاقناع فى النشأة والعودة، ولغة التجربة والمشاهدة كما فعل إبراهيم مع قومه وتحطيمه الأصنام، ولغة الطبيعة فى المعجزات، ولغة الحروف فى أوائل السور، ولغة تسبيح الموجودات من الحكماء والراسخين فى العلم[2].

وللطبيعة نظام بديع وثابت، تكوير الشمس واندثار النجوم، خلقها الله بفعل كن فيكون. وقد تم خلق السموات والأرض تدريجيا فى ستة أيام فالخلق فى الزمان ولكن يوم الله بألف سنة من أيام البشر، والله مسير لقوانين الطبيعة. ينزل من السماء الماء فتسيل الأودية بقدر. ويحول الاخوان أفعال الطبيعة الى أفعال القلوب، والعالم الأكبر الى العالم الأصغر. والطبيعة فى علاقة مع الله. فقد أمر الله أن يتخذ من الجبال بيوتا ومن الشجر، وخرج شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس. والطبيعة مسخرة للانسان بأمر الله، الأنعام فيها دفىء ومنافع، طعام وجمال، حمل وانتقال. وأحيانا تدخل الخرافة من السماء فى وصف الأرض نظرا لضياع الأرض واستجداء السماء[3].

ويتم تخصيص خلق الانسان. فقد خلق من تراب ومن طين ومن ماء وافق. ثم تطور الخلق من نطفة فى قرار مكين الى علقة فمضغة فعظام فلحم حتى أصبح خلقا آخر مثل التدرج فى الحياة من الطفولة الى الكهولة الى الموت ثم الى الحياة من جديد. ولقد خلق الانسان من ضعف وشيب. والنشأة والعودة الجسمية مثل النشأة والعودة الروحانية، الاستتار والخروج، دورة المياه فى الكون مثل دوران الحكم فى التاريخ مثل دورة أحوال البشر. ثم

---

(١) جـ١/٣/١١/١٣٣ جـ١/٤/١٥٩/١٦٧-١٦٨ جـ١/٧/٢٦٠-٢٦١ جـ١/٩/٣٤٨ جـ٢/٢/٢٧ جـ٢/٤/٦٢-٦٣/٨٢.

(٢) جـ١/٨/١٨٩ جـ٢/٨/٢٤٩-٢٥٠/٣١٠/٣١٩/٢١٧ جـ٣/١٦/٦٤ جـ٢/٨/٢٧٠ جـ٢/٨/٣٤٣-٣٤٤ جـ٤/٩/٢٦٤.

(٣) جـ٤/٨/٢٣١/٢٣٨ جـ٤/١١/٤٢٨ جـ٢/٨/٣٤٣-٣٤٤/٢٠٧/٣٤٩ جـ٣/٣/٢٢٠ جـ٣/٥/٢٥٦-٢٥٧ جـ٤/٨/٢٠٠ جـ٣/٩/٣٥٢ جـ٤/٨/٢٢٤ جـ٤/١١/٤٤٥/٤٦١ جـ٢/٨/٣٠٢/٣٢٧-٣٢٨ جـ٢/٨/٣٢٧-٣٢٨ جـ٣/١٧/١٠٠ جـ٤/٥/٧٧ جـ٤/٩/٢٦٤ جـ٢/٨/٢٠٦ جـ٢/٨/٢١٧ جـ٤/٨/٢٢٠-٢٢١ جـ٤/٩/٢٧٠ جـ٤/١٠/٢٧٤ جـ٤/٨/٢١٩ جـ٣/٩/٣٥٤.

أنشأ خلق آخر لافادة الانقطاع أى قدم نظام عدل مختلف نوعيا عن نظم الحكم السابقة. وتستعمل الآيات لتصوير الخلق، من كل زوجين اثنين مما تنبت الأرض ومن النفس وكأنها العناصر الأربعة فى الطبيعة. وهذا من فضل الله نظرا للعشق وشوق كل منهما الى الآخر(١). وقد خلق الانسان فى أحسن تقويم، مرتبة الانسانية. ثم يرتقى ويبلغ أشده ويستوى ويؤتى الحكم والعلم، ويحيا بعد موت بالعلم وهو النور الذى يهدى فى الظلمات، وبالايمان الذى يرفع الدرجات. فالانسان خلق أقدارا فى قمتها الدعوة الى الله والسلوك فى سبيله دون أن يشاقق الرسول. خلق الانسان فى أحسن صورة. وهى ليست صورة جسمية بل صورة روحية. فاذا حسن الجسد وفسدت الروح قبحت الصورة وتحول الانسان من أعلى عليين الى أسفل سافلين. والانسان خليفة الله فى الأرض، يحقق كلمته ثم يعود اليه. وأول خليقة هو آدم(٢).

ويتم التركيز على خلق النفس والنشأة الأولى ثم النشأة الثانية من الخلق الى المعاد. لقد خلق البشر من نفس واحدة، أصل واحد للبشر، وتتفاوت مراتب النفوس مثل مراتب الملائكة. وأعدادها لا يعلمها الا الله. وقد شهدت مع الملائكة وأولوا العلم فى أول الخلق على الوحدانية فى عهد الذر الأول كما هو الحال عند الصوفية، الشهادة على الأنفس وعلى وحدانية الله كما شهد موسى على الخلق وشهد الجنة والانس على العباد، وذلك فى رسالة "المعادن" انتقالا من العلم الى الدين ثم تتم العودة الى الأصل الأول بعد التشتت والضياع فى الخلق. تشتاق النفوس الى الصعود الى أبواب السماء. والبعث نشأة ثانية أسهل من الخلق الأول(٣).

ويتم الانتقال من الطبيعيات الى الالهيات وكأنهما علم واحد مرة مفعولا ومرة فاعلا. تستعمل الآيات لاثبات علم الله الشامل وقدرته المطلقة. هو الرامى لكل الرامين، والفاعل لكل الفاعلين، والخالق، والزارع، والحارث وكأنها حرية مطلقة. وأحيانا يكون الفعل الانسانى مجرد مناسبة للفعل الالهى. فما من دابة أو طير إلا وعلى الله رزقه. وهو المعاقب الذى أرسل الطير الأبابيل بأصحاب الفيل. لذلك كفر قارون عندما ادعى العلم. فلا يعلم جنود الله

---

(١) جـ٥١٧/١/٤ جـ٢٠٦/١٧/٣ جـ٢٢٣/٣/٣ جـ٢٧٥/١٠/٤ جـ٣٠٠-٢٩٩/٧/٣ جـ٣٧٥/٩/٣ جـ٤/
٥٠٦-٥٠٥/١.

(٢) جـ٢٣٢/٥/١ جـ١٨٦/١٧٩/١/٣ جـ٣٢١/٩/١ جـ٣٧٢/٩/١ جـ١٣٠/١٢٨/٥ جـ٢/٨/ ٢١٠/٣٣٨/
٢١٢ جـ١٩٦/١/٣ جـ٤٧/١٥/٣ جـ١٤١/٧/٣.

(٣) جـ٢١٣/٣/٣ جـ٢٩٧-٢٩٦/٩/١ جـ٣٤١/٣١١/٣٠٦/٨٨/١٧/٣ جـ١٤٨/٦/٢ جـ٣١٤/٨/٢ جـ٣/
٤٠/١٥ جـ٧٣/٤/٢ جـ١٢/١٣/٣ جـ٨٣/٤/٢ جـ١١١/٥/٢ جـ١٢٥/٥/٢ جـ٣٩٥/٩/٢ جـ١٩٦/١/٣
جـ٣٤٣/٨/٢ جـ٤٢-٤١/١٥/٣ جـ٢٣٦/٤/٣ جـ٢٩٠-٢٨٩/٧/٣ جـ ٣/ ٩/ ٣٧١/٣٥١ جـ٢٤٢/٨/٤.

الا هو لأن علمه محيط بكل شيء[1]. ويتم التعبير عن الله بالصورة الفنية. فالله نور السموات والارض، نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح فى زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية. يمسك السموات والأرض، وكلاهما مطويات بيمينه. يهدى من يشاء. وينزل من السماء الماء فتنزل الأودية بقدرها. وهو فى كل مكان، واحد، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار[2]. ويشهد بذلك الله والملائكة وأولوا العلم. هو الأول والآخر، الظاهر والباطن، حاضر فى كل مكان. كل يوم هو فى شان. يسجد الملائكة وهم فى أعلى القامات فى العلوم لقربهم من الله[3].

وكما أن الله هو الخالق فانه هو الرب المعتنى بالعالم، يهدى، ويطعم، ويسقى، ويشفى، ويميت، ويحيي، ويغفر. وهو الذى يرسل المطر والريح والضياء[4]. هو الذى يجيب المضطر اذا دعاه، بيده كل شيء، ما يصيب الانسان من خير أو شر، من ثواب أو عقاب فى الدنيا أو فى الآخرة.

ويدخل موضوع الرسالة والنبوة والأنبياء والمعاد ضمن الالهيات. فالرسالة دعوة الى الله، وتنبيه على الآخرة والثواب والعقاب طبقا للعمل، مثل دعوة الأئمة. القرآن تذكره، وموعظة حسنة، وجدال بالتى هى أحسن، وقول سديد، وأمر بالمعروف، ومعيار للاختلاف. وهى دعوة الى السلام. وهى الطريق المستقيم والسبيل الى الله، يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من أتى الله بقلب سليم والرسالة طريق الاتصال بين الله والبشر وحيا أو من وراء حجاب أوإرسال رسول. وهى دليل وبرهان حتى لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل. وتكون بلغة القوم كما أن القرآن بالعربية للعرب[5]. وهى غير متوارثة، ليست فى ذرية بالضرورة بل فى أصل العمل الصالح. وهى النبوة النفسانية لا الجسمية [6]. والايمان لا اكراه فيه. والآيات للاتباع. ومناسك

---

(١) جـ٤/٥/٨/٦٤ جـ٣/١٧/١٥٣ جـ٤/٨/٢٣٩ جـ١/٩/٣٧٤/٣٧٧ جـ٤/٥/١٣٠ جـ٢/٧/١٥٣/١٥٦ جـ٣/١٤/٢٤ جـ٢/٨/٢١٧ جـ٢/٨/٢٥٢ جـ٣/٧/١٣٢ جـ٢/٨/٣٧٣ جـ٣/١٤/٢٤ جـ٤/٨ /١٣٠ جـ٣/٢/٢٠٨ جـ٢/١/٤٣٠ جـ٣/٢/٢٠٨ جـ٣/٧/٢٩٨-٢٩٩ جـ٣/٩/٣٦٢جـ٤ /١/ ٤٧١-٤٧٣.

(٢) جـ٣/٦/٢٨٢/٢٨٦ جـ٣/٧/٢٩٦ جـ٣/٧/٢٩٦-٢٩٧ جـ٣/٣٢٤ جـ٣/٨/٣٢٨ جـ٤/١/٢١٤ جـ٣/٧/٣١١ جـ٣/٩/٩٥٨ جـ٢/٢م٥١٣-٥١٤ جـ٤/١/٥١٥.

(٣) جـ٤/١/٤٦٧/٥٠٩ جـ٣/٨/٣٥١ جـ٤/١/٤٢٧ جـ٤/٥/٦٨-٦٦/١٥٠ جـ٤/٨/٢٠٢.

(٤) جـ٤/٣/٣٤ جـ٣/١١/٤٦-٤٧ جـ٣/٧/٣٠٥ جـ٤/١/٤٤٥-٤٤٦ جـ٤/٥/٧١ جـ٤/٨/٢١٦ جـ٤/١١/٤١٠ جـ٣/٧/٣١١-٣١٣/ جـ٣/٨/٣٣٨/٣٥١.

(٥) جـ١/٩/٣٣٦/٣٤٤/٣٣٨ جـ٢/٥/١٤١ جـ٣/١٤/٢٤ جـ٣/٧/٢٩٦ جـ٤/٤/٥٨ جـ١/٩/٣٧٠ /٣٧٣ جـ١/٩/٣٧٢/٣٧٤-٣٧٥/٣٧٧ جـ٤/٨/٢٢٠-٢٢٢جـ٤/٧/١٥١.

(٦) جـ٤/١١/٤٠٣ جـ٤/٥/٨٤ جـ٤/١١/٤٢٥ جـ٤/٥/١١٨/١٢٢-١٢٣ جـ٤/٩/٢٥٢ جـ٤/٤/٥٣-٥٤ جـ٤/٩/٢٦١ جـ٤/١١/٤٦٠ جـ٤/٥/١١٥ جـ٢/٦/١٣٩/١٤٠ جـ٢/٨/٣٢٤/٣٢٦.

الحج وفرائضه أمثلة لتذكير النفوس بالمعاد وإيقاظها من الغفلة. ولا تنجو النفس بمفردها بل بالتعاون على البر والتقوى. والصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، والحسنات يذهبن السيئات، وإكتناز الذهب والفضة دون انفاقهما فى سبيل الله يعذب بهما صاحبهما(١).

وقد بعث الله الأنبياء مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتب والموازين لكى يكون على الله حجة بعد الرسل. فيكون الانسان حسيب نفسه، لديه كتاب حق، يسجل عمله، وصراطه مستقيم. والأنبياء كثيرون، ولكل منهم شرعة ومنهاجا، تقود وكلها الى غاية واحدة. تتفق الأنبياء فى العقائد والأخلاق وتختلف فى النواميس والشرائع. كما تختلف الشرائع حسب الازمنة، وما من أمة الا خلافيها نذير. وهم المصطفون المؤمنون بالرسالات، الأقلية الصالحة والأولياء، الوعى المستقل عن الوعى الجمعى والذى أدرك البينات مثل وعى الرجل من آل فرعون الذى كتم إيمانه للتشجيع والانخراط فى الدعوة السرية، الأقلية المؤمنة. والوعى الفردى مسؤوليه شخصية، وهم المصطفون الذين يرثون الكتاب. السابقون بالخيرات. هم فتية أمنوا بربهم وازدادوا هدى. وهم نموذج الاخوان الأوائل(٢).

والرسول فى علاقة مع الله مثل المؤمن. هو خاتم الأنبياء، وقادر على تجميع الناس بالرفق واللين. والرسل قدوة حسنة كما أن الرسول على خلق عظيم(٣). ويرتاح الرسول الى التصديق والبرهان العيانى. لذلك كانت المعجزات أدلة الأنبياء، عصى موسى، سلامة إبراهيم، القرآن لمحمد. الغاية منها التخويف. واتباع الأراذل لهم ليست حجة ضد الأنبياء لأنهم أتوا للمضطهدين فى كل مجتمع، والمنبوذين فى كل أمة(٤).

وآيات الشيطان كثيرة مما يدل على المصدر الداخلى للفكر عن طريق التفسير الموضوعى للقرآن، تجميع الآيات فى نفس الموضوع من السور المتفرقة من الذاكرة فلم تكن

---

(١) جـ٤/١١/٤٠٣ جـ٤/٥/٨٤ جـ٤/١١/٤٢٥ جـ٤/٥/١١٨/١٢٢-١٢٣ جـ٤/٩/٢٥٢ جـ٤/٤/٥٣-٥٤ جـ٤/٩/٢٦١ جـ٤/١١/٤٦٠ جـ٤/٥/١١٥ جـ٢/٦/١٣٩/١٤٠ جـ٢/٨/٣٢٤/٣٢٦.

(٢) جـ١/٩/٣٣٦/٣٤٤/٣٣٨ جـ٢/٥/١٤١ جـ٣/١٤/٢٤ جـ٣/٧/٢٩٦ جـ٤/٤/٥٨ جـ١/ ٩/٣٧٠/٣٧٣ جـ١/٩/٣٧٢/٣٧٤-٣٧٥/٣٧٧ جـ٤/٨/٢٢٠-٢٢٢ جـ٤/٧/١٥١.

(٣) جـ٢/١١/٤٥٤-٤٥٥ جـ٤/١/٢٥٦ جـ٣/١٢-١٣ جـ٣/١٧/١٦١-١٦٤/١٧٣ جـ٣/٩/٣٧١ جـ٤/١/٤٤١ جـ٤/٢/٨-٩ جـ٤/٦/١٣٩/٤٨١ جـ٤/١/٤٨١-٤٨٧ جـ٤/٢/٥-٦ جـ٤/٦/١٣٢ جـ٤/٧/١٨٠ جـ٤/٨/٢١٩ جـ٤/٢/١٢

(٤) جـ٤/٢/١٢ جـ٤/٣/٢٥ جـ٤/٢/٥٦ جـ٤/٦/١٢٨ جـ٤/٩/٢٦٢ جـ٤/١/٤٩٦-٤٩٧ جـ٤/٥ /٦٩-٧٠ جـ٤/١١/٤٢٦ جـ٢/٨/٣٤٣-٣٤٤ جـ٤/١/٤٤٠ جـ٤/٥/٩٩-١٠٠ جـ٤/١١/٣٢٩-٣٣٠.

هناك معاجم مفهرسة لترتيب السور من البقرة الى "الناس" كما فعل الاخوان[١]. لقد رفض إبليس السجود لآدم لاستكباره ومن ثم أصبح عدوا للانسان الذى علمه الله الاسماء. وهو عدو للانسان. أخرج آدم وزوجته من الجنة بالرغم من خطئه فى قياس الكيف على الكم، النار على الطين. كان الاستكبار سبب عصيانه فأغوى آدم وظل عدوا للانسان، وطلب الوقت لغوايته فأعطاه الله ما سأل، وأصبح الزمان تحديا بين الانسان والشيطان. ولما كان الشيطان عدوا للنفس لزمت مجاهدته. وهو الوسواس الخناس الذى يوسوس فى الصدور. يرى الانسان ولا يراه الانسان. ومن عداوته التوجه الى الأنبياء والغلط عليهم فى الوحى. وقد بدأت غواية آدم ظالما لنفسه ومع ذلك اصطفى الله آدم ونوح وابراهيم وآل عمران. فللانسان حدوده وعظمته وكذلك تكثر الآيات حول السحر والفرق بينه وبين المعجزة. فالسحر من عمل الشيطان ليفرق به بين المرأ وزوجه والاضرار بالناس مما يجعل الناس يكفرون بالمعجزات وآيات الأنبياء ويجعلونها سحرا. وبعض السحرة يستسلم للمعجزة ويؤمن بالله، والله لا يظلم أحد. والقرآن سحر ولكنه سحر صادق يسحر الألباب ويقرأ فى السحر[٢].

والنفس مستعدة للخير والشر. وللانسان حرية التقوى والفجور. وهو قادر على أن يحولها الى نفس مطمئنة أو الى نفس أمارة بالسوء. والنفس المطمئنة ترفع الى ربها مرضية. وهو قادر بفعله على التمييز بين الحسن والقبح كما يميز الوحى بين الخبيث والطيب. فالنفس قادرة على المعرفة. وهى مسؤولة عن أفعالها. والمسؤولية الفردية أساس الحساب والعقاب. ولا تنفع التبعية يوم الندم. وقد وعد الله المؤمنين بالثواب والمفسدين بالعقاب طبقا لقانون الاستحقاق لينجو من ينجو ويهلك من يهلك عن بينة. وهناك فرق بين الاسلام والايمان. الاسلام بالشفتين والايمان بالقلب. فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنا. والاحسان بالوالدين من الايمان الا أن يدعوان الى الشرك بالله[٣]. والدنيا دار عمل وجهاد، والحياة امتحان واختبار. وخير عمل هو الجهاد فى سبيل الله الذى يعطى الخلود. والجهاد أيضا هو جهاد النفس، والهجرة والمعراج. وتحول الضعف الى قوة، وضرورة النصر من تطلعات المجتمع

---

(١) وهى مجموعة فى نهاية الجزء الرابع حوالى. اثنان وخمسون آية مرة واحدة فى النهاية عن الجن والشياطين. والروحانيون هم الملائكة جـ٤/٧/٣٤٥-٣٤٩ جـ٤/٨/٢٤٥-٢٤٦.

(٢) جـ٤/٨/٢٤٦-٢٤٩ جـ٢/٩/٣٨١ جـ٣/١٣/١٢ جـ٣/١٤/١٩ جـ٣/١٥/٥٠-٥١ جـ٣/١٦/٦٣-٦٤ جـ٤/٣/١٨ جـ٤/٧/١٨٤ جـ٤/١/٤٥٨-٤٥٩ جـ٤/٧/١٦٦-١٦٧ جـ١/٩/٣٦٤-٣٦٥ جـ٣/١٦/٨١ جـ٤/٧/١٧٨-١٧٩ جـ٢/٨/٣٢٠/٣٢٤ جـ٤/٣/٢٦ جـ٤/١١/٢٩٠-٢٩١ /٣١٣-٣١٤/٣٠٦.

(٣) جـ٣/٧/٢٨٩-٢٩٠ جـ٤/٨/٢٤٣ جـ٤/٦/١٢٩ جـ٤/٤/٥٨ جـ٤/٧/١٩٣ جـ٢/١/٥٣٥-٥٣٧ جـ٤/٤/٥٦ جـ٢/٦/١٣١-١٣٢ جـ٤/٧/١٨٧/١٩٠ جـ٢/٦/١٣٣ جـ٤/١/٤٥٤/٥٢٩-٥٣٠.

المضطهد. وفى نفس الوقت لا يكلف الله نفسا الا وسعها. والأولوية للفعل الانسانى. فاذا نسى الانسان الله أنساه نفسه(١).

وفى العلوم الالهية الناموسية والشرعية تكثر آيات الأخلاق والمعاد والمجتمع والتاريخ. فالعمل الصالح هو أساس النجاة. وليس للانسان الا ما سعى. وطريق النجاة هو طريق إبراهيم، التقوى والعمل الصالح. والسيطرة على النفس فضيلة، عدم الحزن على ما فات أو الفرح بما هو آت. والدار الآخرة نتيجة للتواضع والاصلاح، والحظ العظيم للصابرين. وكل عمل فى الدنيا يكون حاضرا للانسان فى الآخرة، خيرا أو شرا. فليس للانسان الا ما سعى، وسعيه سوف يرى، ويوفى الجزاء الأوفى. الطريق الى النجاة الصبر والعفو. والجهاد أكبر عمل صالح. والشهداء هم الذين يشاهدون ربهم بتقدم عمل الانسان يوم القيامة. ومن لا عمل له يود لو يرد الى الدنيا فيعمل صالحا وقد باء بالخسران. والحياة امتحان واختبار وليست عبثا. ويأتى كل انسان فردا. وليس العمل الصالح وحده الصلاة والصوم بل عمارة الأرض والسعى فيها فالدنيا مزرعة الآخرة. والحسد رذيلة(٢). أما المنافقون الضالون فهم العدو الذى يجب الحذر منهم. مأواهم جهنم، يحسدون الناس على ما أتاهم الله من فضله. ويستمعون الى غواية الشيطان فى النار التى تطلع على الأفئدة، دهورا بلا طعام أو شراب. تستبدل جلودهم لمزيد من العذاب. وهم الذين يؤمنون باللسان وليس بالقلب. وهم فى العذاب دوما. يحسبون كل صيحة عليهم. وهم العدو الذى يجب الحذر منهم. ويندم الكافرون ويتمنون أن يكونوا ترابا أو العودة الى الدنيا والعمل صالحا أو طلب الشفاعة مع أنهم لو ردوا لعادوا الى نفس الأفعال، أفرادا وجماعات، لا فرق بين الانسان والجن. يودون التعمير فى الأرض، وهذا لا يعفيه من العذاب(٣).

وتظهر عديد من الأحوال والمقامات الصوفية كرصيد للأخلاق كأفعال لبواطن القلوب. فالتوبة طريق التحول من السيئات الى الحسنات وتجاوز غواية الشيطان كما فعل آدم. والله يقبل التوبة لمن أناب. والشكر على النعم من طباع الانسان. والتقوى خير زاد فى الرحال.

---

(١) جـ٤/٥/٦٨/١٠٢ جـ٤/٧/١٨٨ جـ٤/١٠/٢٨٢ جـ٣/٣٠/٢١٨-٢١٩ جـ٣/٧/٢٨٩-٢٩٠ جـ٤/١/٤٦/٥١٢ جـ٤/٣/٢٣-٢٤ جـ٤/١/٤٢٦/٤٨٩/٤٩١ جـ٤/١/٤٤٦.

(٢) جـ٢/٥/١٣٠-١٣١ جـ٢/٤٦/٣٩/٧٦ جـ١/٤/١٦٨ جـ١/٣/١٥٦ جـ١/٧/٢٧٥ جـ٤/٥/٧٦ جـ٣/١٤/٣٢ جـ٣/١٥/٣٧ جـ٤/١/٤٣١ جـ٤/١١/٣٢١ جـ١/٣/١٣٧/١٣٩ جـ١/٣/١٣٧ جـ١/٥/٢٤٠ جـ١/٨/٢٩٠ جـ٤/٥/٧٨ جـ١/٩/١٣١-١٣٣/٣٢١-٣٢٢/٣٢٩-٣٣٠ جـ٣/١٧ /١٥٥ جـ٣/٤/٢٤٨ جـ٤/٣/٢٣ جـ١/٣/٣٣٤ جـ١/٩/٣٣٦ جـ٣/١٣/١٥-١٧ جـ٥/١٥/٤٥ جـ٢/٥/١٢٥جـ٣/١٧/١٦٦.

(٣) جـ١/٩/٢٥٣/٣٦١/٣٦٣ جـ٣/١٦/٦٠-٦٢/٧١/٨١/٦٦.

والصبر طريق الفوز، والذى لا يصبر يظن بالله ظن السوء، والتوحيد طريق لقاء الله وليس الشرك. والعفو والصفح والمغفرة من أفعال الله ومن أخلاق الانسان. والخوف من الله طريق النجاة بل ان الملائكة يخشون الله ويطيعونه، وعدم اليأس والقنوط من رحمة الله. والتفكر طريق الى الله، وكذلك التوكل سعى اليه[1]. ولا يوجد اصطفاء أو اختيار كطريق للنجاة. لا توجد ولاية أو محبة أبدية بين إله وشعب. إنما الاصطفاء والوراثة للعمل الصالح. فالفعل متبادل بين الفعل الالهى وفعل الانسان. هو فعل الشرط والفعل الالهى جواب الشرط. والدعاء يجلب الفرج. والرضا متبادل بين الانسان والله، ويؤوله الاخوان على أنه رضا بالقضاء والقدر. والايمان بالمصائب دليل على التقوى وليس الخير. ثم إذا جاء الشر جلب الكفر. واتباع أحسن القول يؤدى الى النجاة، الايمان بالله وطاعة رسوله وتجاوز الدنيا الى الآخرة. والزهد شرط العلماء، والعلماء هم الزهاد. العمل أساس النظر. ومن شكر فانما يشكر لنفسه ومن كفر فان الله غنى عنه. ومن ظلم فانما يظلم نفسه[2].

والوعد حق. وتأتى الساعة فجأة كلمح البصر وعلى غير انتظار. والخالق هو الباعث، والمحيى هو المميت. وكما بدأت الحياة أول مرة فانها تعود ويعرج الكل الى الله فى يوم مقداره خمسون الف سنة. واليوم عند الله الف سنة مما يعد الناس. والزمان نفسى. ويوم البعث لا يدرك الخاسر الزمان، ويظن انه قام بعد ساعة. ولها أسماء عديدة. يوم البعث، يوم الدين، يوم الحشر، يوم الخروج، يوم تقوم الساعة. والروح من أمر الله ولم يؤت الانسان من العلم الا قليلا[3]. وكل شيء مسجل، وكل ما يعمله الانسان يجده مكتوبا. هو اليوم الفصل الذى يتم فيه الحكم بين جميع المتخاصمين. وهو ميزان عدل. وهناك برزخ بين الموت والبعث[4].

ويبدو الثواب والعقاب وكأنهما حركتان للطبيعة. يدور المحسنون والمسيؤون مع حركات الأفلاك. فاشتهاء النفس والتذاذ الأعين والخلود فى الجنة للمحسنين، وتبديل الجلود لذوق العذاب للمسيئين أفعال للطبيعة. فالطبيعة متجهة نحو المعاد وطريق إليه. وتؤدى الى

---

(١) جـ١/٩/٣٧٢-٣٧٣ جـ١/٩/٣٧٣ جـ٢/٨/٣٤١ جـ٤/١/٤٢٩ جـ٤/٤/٥٥-٥٦ جـ٣/٧/٢٩٥ جـ٤/٤/٥٥ جـ٣/٧/٢٩٧-٢٩٨ جـ٢/٨/٢١٧ جـ٤/٥/٧٤ جـ٤/١/٤٣٠جـ٤/٥/٧٥ جـ٤/١/٥٢٩-٥٣٠ جـ٤/٥/٧٢ جـ٤/٥/٧٦ جـ٤/١/٥١٩/٥٠٥/٦٨ جـ٤/٥/٧٦.

(٢) جـ٣/١٥/٤٥-٤٦ جـ٣/٧/٢٨٩ جـ٤/٣/١٩ جـ٣/٧/٢٩٨ جـ٤/١/٤١٥/٤٩٠ جـ٤/٧/١٥١/١٦٥/١٦١/١٨٧ جـ٤/٥/٧٠ جـ٤/٥/٧٣/٨١ جـ٤/١١/٣٦٧/٣٧٥-٣٧٩ جـ١/٣٢٤ جـ٣/١٢/١٧ جـ١/٩/٣٥٧/٣٦٠/٢٦٢-٢٦٣/٣٧٣/٣٧٨-٣٧٩ جـ٤/٥/٨٠.

(٣) جـ٤/٥٢٦ جـ٤/٢/٩٠٨ جـ١/١٤/٤٤٧-٤٤٨ جـ٣/٤/٢٣٨ جـ٣/٩/٣٥٢ جـ٢/٦/١٣٥ جـ ٣/٤/٢٣٨ جـ٣/٣/٢١٩ جـ٣/٧/٣١٩ جـ٣/٧/٢٩٨-٢٩٩ جـ٤/٢/٣٧ جـ٤/٧/١٧٨-١٧٩جـ٣/٤/٢٣٨.

(٤) جـ٤/١/٤١٤/٤٤١/٤٤٨/٤٩٨-٤٩٩ جـ٤/٤/٤٣.

مشاهد القيامة والحساب. والكواكب الثابتة الحافة بالفلك التاسع هى الملائكة الحافة بالعرش. والجنة عرضها السموات والارض. وجهنم مملوء بالجن والناس[١].

وكما يبدأ البشر من المصدر الأول يعودون اليه. بدأوا متساوين وانتهوا مختلفين بين الهداية والضلالة. ينال الفوز بجنات النعيم عباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا، واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما، رحماء بينهم، ركع سجد، أشبه بأخلاق الملائكة الذين يحملون العرش، والذين نهوا النفس عن الهوى وأصبحوا أحرارا من غواية الشيطان، ولا تدرى النفس ما أعد لها من نعيم. ومن يتمتع فى الدنيا مع نسيان الآخرة يحرم منها فى الآخرة. ومن قتر على نفسه فى الدنيا فتحت له أبواب الآخرة. فالدنيا معبر للآخرة. ولا يفرح الانسان بها كما فرح قارون من قبل إلا إذا كانت طريقا الى الآخرة. لذلك يعاتب الله المسرفين. وكل خير يقدم فى الدنيا يكون خيرا فى الآخرة. فينال المؤمنون الدنيا والآخرة[٢]. فى الجنة ما تشتهى الأنفس. الأبرار فى نعيم وفى عليين. تفتح لهم أبواب الجنات، وتسلم عليهم خزنتها. وتعرض عدة صور للنعيم، الاتكاء على الأرائك وطواف الولدان المخلدون بالأكواب والأباريق والسدر المخضوض، والطلح المنضود، والظل الممدود، والماء المسكوب، والمقعد الصدق، وكل ما تشتهيه الأنفس، والعسل المصفى. وكلها صدور لدلالات روحانية. المؤمنون هم أصحاب اليمين الذين يسعون الى ذكر الله ويذرون البيع ويتزودون بالتقوى والعمل الصالح والتواضع فى الدنيا[٣].

ويعرف المؤمنون الحق. والنفس المطمئنة هى النفس الراضية التى كانت تسارع فى الخيرات، وتدعو الله رغبة ورهبة، فى مقعد صدق عند مليك مقتدر، تنظر الى ربها، وتدخل عليهم الملائكة من كل باب لأنهم كانوا يؤمنون بالآخرة ولا يستكبرون. يحبون الله، ويوفيهم الله الحساب، ويسعى نورهم بين أيديهم، تحيتهم فيها سلام[٤]. وتشير ألفاظ الفتى والفتية الى المؤمن والمؤمنين والحكيم والحكماء. وهم خير من الخاسر والخاسرين الذين يألمون فى الدنيا

---

(١) جـ٦٠/٢/٣ جـ١٤٨-١٤٧/١٤٢/١٤٠/٦/٢ جـ١٧٢/٧/٢ جـ٣١٤-٣٤٣/٨/٢ جـ٢١٨/٣/٣ جـ٢٩٣-٢٩٠/٧/٣.

(٢) جـ٢٧٥/٧/١ جـ٧٦/٥/٤ جـ٣٣٨-٣٣٧/٣٣٤/٩/١ جـ٤٤٨/١٤/١ جـ٤٤-٤٥٢/١١/٢ جـ٣٦٥/٣٧٦/٨/٢ جـ٨٢/١٦/٣ جـ٢٤٧/٤/٣ جـ٢٢٢-٢٢١/٨/٤.

(٣) جـ٣٠١/٧/٣ جـ٧/٥١٦/٢/٤ جـ١٥/٩-٦/١٣/٣ جـ١٣٩/٦/٤ جـ١٧٩/٧/٤ جـ٧٧/١٦/٣ جـ٢٨٦/٢٨١-٢٨٠/٦/٣ جـ٢٩٤/٢٨٩/٧/٣ جـ٢٨/٣/٤.

(٤) جـ٢٩٩/٧/٣ جـ٤٢/١٥/٣ جـ١٧٤/٧/٤ جـ٤٥/١٥/٣ جـ٦٤-٦٢/١٦/٣ جـ١٧٥/٧/٤ جـ٩٨/٥/٤ جـ٣٠٥/٣٠١/٧/٣ جـ٣١١-٣٠٩/٢٦٨/٨/٤ جـ٣٢٠-٣١٩/٧/٣ جـ٣٤٣/٨/٣ جـ٥٣٠-٥٢٩/٥٢٥/٤٥٠-٤٤٩/١/٤ جـ٥٣١/٢/٤ جـ٨١/٦٣/٥/٤.

والآخرة. يرجون من الله مالا يرجوه الكافرون. أعد لهم النعيم ويوفى أجر الصابرين، ويحميهم الله فى الدنيا. ولا يستوى الذين يعملون والذين لا يعملون. يدخل الملائكة على المؤمنين من كل باب. تتوفاهم الملائكة طيبى النفوس. ينهون النفس عن الهوى ويتقون، ويذكرون الله بصرف النظر عن شكل الدين[(١)]. ويعتمد الاخوان كثيرا على الآيات القرآنية لاثبات القيامة دون تحليل عقلى كاف مثل الرغبة فى الخلود، والتواصل ضد القطيعة والنهاية، وبقاء العمل والأثر فى الناس استمرارا للجهد، والرغبة فى أن يكون للعدل الكلمة الأخيرة على الظلم.

وأما الخاسرون فأنهم ينالون العذاب الأليم. كلما نضجت جلودهم بدلت جلود غيرها لابثين فيها أحقابا. والعذاب ضرورى حتى لو عاش الخاسر ألف عام. لا تفتح لهم أبواب السماء حتى يدخل الجمل فى سم الخياط. عاشوا قرناء الشياطين، ولهم عذاب اليم. أعمالهم حسرات عليهم. ومن لا يذكر الرحمن يكن الشيطان قرينه. يودون لو يردوا الى الدنيا كى يعملوا صالحا. فقد ظنوا أن الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بالأموال والأولاد وكلها ظاهر وعرض وغرور، والآخرة خير وأبقى. فلا ينالون الا السراب. يحال بينهم وبين ما يشتهون يوم القيام. الزمان لا يعود، ولا يردون الى الحياة الدنيا، ويعرضون على النار غدوة وعشيا. قلدوا الآخرين فانطبق عليهم قانون التبعية والتقليد أو الذبذبة بين المواقف أو تبعية الشيطان. كذبوا بآيات الله[(٢)]. وهم محجوبون عن الله بما كسبوا من أفعال، زاغوا فأزاغ الله قلوبهم. رضوا بالحياة الدنيا ويئسوا من الآخرة. لم يذكروا الله فحملوا أوزارهم على ظهورهم ولم يؤمنوا بالآخرة واستكبروا. وسخروا من المؤمنين فى الدنيا، وكانوا يضحكون عليهم ويتغامرون. ويدرك الخاسرون المأساة عندما يجدوا كل أمة تلعن أختها. ويستجدى الظالمون أمام الله، ظلموا أنفسهم، وكانوا إخوان الشياطين. ومن كان فى هذه الدنيا أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلا[(٣)].

وبين المؤمنين والخاسرين هناك أهل الأعراف بين الجنة والنار، حالة افتراضية صورية تحسمها الطبيعة الخيرة والبراءة الأصلية فى حالة التساوى بين الخير والشر[(٤)].

---

(١) جـ٤/٤/٥٢ جـ٤/٥/٧٥/٨٢/١٠٩ جـ٤/٧/١٦٨/١٧٣ جـ٤/٥/١١٥/١١٨-١٢١.

(٢) جـ١/٩/٣٦٧ جـ٣/٧/١٧ جـ٣/٨/٣٤٠ جـ٣/١٦/٨١ جـ٣/١٥/٤٠ جـ٣/١٧/٥٦ جـ٣/٤/٢٤٧جـ٤/٧/١٧٨-١٧٩/٢٩٧ جـ٣/٧/٣٠٨ جـ٤/٢/٥٢٨ جـ٤/١/٥٢١/٥١٥ جـ٤/٥/١١٠-١١٢ / ١٠٠/١٠٢ جـ٤/٦/١٣٩ جـ٤/٥/١١٥ جـ٤/٧/١٧٦-١٧٩ جـ٤/٨/١٩٨-١٩٩/٢٤١ جـ٤ / ١٠/٢٨٢ جـ٤/١١/٣٨٠.

(٣) جـ٣/٩/٣٦٦ جـ٤/٥/٧٨ جـ٤/١/٤٥٩ جـ٤/٢/٦-٨ جـ٤/٤/٥٩ جـ٤/٢٢٥/٦٤/٩٩-١٠٠ جـ٣/٧/٣١٤ جـ٣/٨/٣٣٦ جـ٣/٩/٣٧٥ جـ٤/١/٤٤١ جـ٤/٧/١٨٤-١٨٥ جـ٤/ ١/٤٥٠ /٤٩٧-٤٩٨/٤٥٨/٤٨٤.

(٤) جـ٣/١٦/٦٥/٦٩/٧٤ جـ٣/٧/١١٠ جـ٤/١/٤٤٩ جـ٤م٤/٤٣.

وتبدو آيات القسم الرابع عن العلوم الالهية الناموسية والشرعية قليلة. وتصب كلها فى نفس الثنائية، ثنائية الخير والشر على المستوى الاجتماعى. وتكشف عن التعارض بين مجتمعين، مجتمع الخير ومجتمع الشر كما هو الحال فى الأخلاق والمعاد. مجتمع الخير هو مجتمع الاخوان ومن والاهم، مجتمع مغلق طاهر. ففى الأرض صالحون وفاسدون. ويستشهد الاخوان أيضا فى مسار التاريخ بالآيات على حتمية زوال دولة الظلم وقدوم دولة الحق مما يكشف عن الهدف السياسى للاخوان. ومصير دول الظلم كلها فى النار، يلعن بعضها بعضا. ويتم التأكيد على المعارضة من أجل الثورة على الحاكم الظالم. فالتاريخ دورات وأحقاب، والصراع واقع فى العالم. فاما أن يقبل الإنسان الصراع واما أن يتخلف عنه فيأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه ويقبلون الدخول فيه. تتوالى المجتمعات بعضها وراء بعض، وتنهض الأمم وتنهار. الظالمون أولياء لبعضهم والمؤمنون أولياء أيضا لبعضهم(١). والله مع جماعة المؤمنين. وهى جماعة مترابطة بفعل الايمان، تحب من يهاجر اليها. وتؤكد الرسائل ضرورة التعاون بين الاخوة والترابط الاجتماعى. وهم مثال على ذلك. فالولاية لهم وليس لغيرهم والترابط الاجتماعى وهم. والصلح بين الزوجين واجب قبل الطلاق. والشريعة ضرورية للمجتمع مثل القصاص. والتحريم طلب من الناس حتى ولو ضاقوا به. والطريق الآخر مترابط فى الشر. وتتميز المجتمعات فيما بينها بالهدف الذى تجتمع عليه(٢).

ومع ذلك يظل الوعى الفردى مستقلا عن الوعى الاجتماعى مثل الرجل من آل فرعون الذى يكتم إيمانه ومثل إبراهيم مع قومه ومثل كل نبى مثل نوح. ثم يكبر هذا الوعى ويتمدد ويصبح القلة المؤمنة الذين اشترى الله منهم أنفسهم بأن لهم الجنة، ومثل الشهداء وحواريى المسيح الذى يبايعون المؤمنين والانبياء. وهم الاخوان(٣).

د- **الأحاديث.** وتظهر الأحاديث بصورة أقل من الآيات حوالى العُشر. وتظهر فى نفس العبارات التى بها تعبير "رسول الله". وتستعمل فى نفس النسق العقائدى الفلسفى، التوحيد والعدل أى العقليات والسعيات، الالهيات والنبوات. والمرويات فى السمعيات أكثر منها فى العقليات، وفى السمعيات تبرز أولا فى الايمان والعمل ثم النبوة ثم المعاد والامامة. وتستعمل الأحاديث تدعيما للآيات مادام القرآن والحديث مصدرين للعلم(٤).

---

(١) جـ١/٤/١٨١ جـ٢/٨/٢١٤/٢٩ جـ١/٩/٣٠٢ جـ٣/١٦/٦٤ جـ٢/٨/٣٣٧ جـ٤/٧/١٨٧.

(٢) جـ٣/٧/٣٦٩ جـ٣/٨/٣٣٦-٣٣٧ جـ٤/١/٥٢٩-٥٣٠ جـ٤/٢/٥٢٩-٥٣٠ جـ٣/١٧/١٦١/١٦٣ جـ٤/٦/ ١٣٤ جـ٤/٢/١٣ جـ٤/٣/١٧ جـ٤/٦/١٠٨/١٣٨ جـ٤/٧/١٨٠ جـ٤/١١/٤٦١.

(٣) جـ٢/٨/٣٥٣/٣٥٤-٣٣٥ جـ٣/٨/٣٦٨-٣٦٩ جـ٣/٧/٢٩٧ جـ٤/٥/٧٤.

(٤) مجموعة الأحاديث فى الرسائل حوالى ١٠٦ منها فى السمعيات (١٠٣)، والعقليات(٣) وفى السمعيات: الايمان والعمل (٢٨)، النبوة(٢٦)، المعاد(١٦)، الامامة (٧). ولا تتجاوز العقائد الأخرى، العلم، الوجود، الذات والصفات وخلق الأفعال والعقل والنقل حديثا واحدا فى كل موضوع.

ففى نظرية العلم، فى فضل طلب العلم يذكر حديث عن تعلم العلم لأنه خشية وعبادة وتسبيح، ومعرفة بالحلال والحرام، والسبيل الى الجنة، والمؤنس فى الوحدة، والصاحب فى الغربة والسلام على العدو، وزين الأخلاق، وحياة القلب، وقوة البدن، طريق العبادة والأجر ووصل الرحم وتأييد له كما هو الحال فى أحاديث كتاب العلم فى بداية "احياء علم الدين". وهو حديث طويل، صوفى إشراقى ليس به طابع الأحاديث الصحيحة. أسلوبه متأدب مفتعل مصطنع، محمل بالصور الفنية والثنائيات المتعارضة ولغة النور والاشراق، الطبقات والمراتب، يصعب أن تعيه الذاكرة. يخبر بالغيبيات، وأقرب إلى أن يكون تأليفا على منوال سابق كما هو الحال فى الأناجيل مع قدر كبير من التأويل الروحى للشفاء. ربما الصحيح فيه الفقرة الأخيرة عن العلم والعمل، والباقى كله إشراقيات منسوجة حولها. ويؤدى العلم الى التواضع والرحمة، ويبعد عن الخلاف والمنازعة وطلب الرياسة والتعصب والعداوة والبغضاء. ويحذر الحديث من عيوب العلماء بالرغم من فضائل العلم. ويطالب الرسول بأن يكون الانسان عالما جليس العلماء. فالانسان إما عالم أو متعلم أو مجالس للعلماء أو صاحب للعلماء[١]. وتحذر بعض الرويات من العلماء المزيفين.

وهناك أحاديث أخرى تبين أن طريق العلم بالله هو العلم بالنفس، من عرف نفسه فقد عرف ربه، وأن أعرف الناس بنفسه أعرفهم بربه. مع تكرار بعض الأحاديث. كما توجد أحاديث أخرى عن العلم الاشراقى، النور الذى يقذفه الله تعالى فى القلب بعد العبادة أربعين صباحا، فيطلق اللسان بالحكمة حتى ولو كان أعجميا. فالمؤمن ينظر بنور الله. كما يروى حديث يبين أهمية السفر فى طلب العلم والغنم سواء كان السحر بالجسد أو بالروح[٢]. وسحر البيان لا يعنى خرق قوانين الطبيعة بل البلاغة والشعر كما هو الحال فى المجاز والقرآن. ومن أخلص لله أربعين يوما فتح قلبه وشرح صدره، وأطلق لسانه حتى ولو كان أعجميا.

والعجيب أن يظهر أرسطوطاليس فى حديثين موضوعيين للتأكيد على الموروث لا الوافد. فقد كان له الفضيلة والكمال وقال"أنا أرسطاطاليس هذه الأمة". وقد ورد الحديث بأكثر من صيغة تدل على وضعه، ولو صح لكان له عدة دلالات أن أرسطو كان نبيا بنص القرآن ﴿ منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك﴾، ﴿ وما من أمة الا خلا فيها نذير ﴾، وأن محمدا نبى مثل أرسطو، وأن الاثنين متفقان معا فى النبوة والحكمة، وأن حكمة الشعوب

---

(١) جـ١/٩/٣٤٧-٣٤٨/ جـ١/١٠/٤٠٠.

(٢) جـ٢/٨/٣٥٧ جـ٤/٧/١٩٣ جـ٤/٨/٢٣١ جـ١/٥/٢٢٣ جـ٤/٢/١٣ جـ١/٥/٢١٢ جـ٢/١١ /٤٥٥ جـ٤/ ٩/٢٥١-٢٥٢ جـ٤/٥/١١٧ جـ٤/٩/٢٥٣ جـ١/١٤/٤٥١ جـ٢/١١/٤٥٥ جـ٤/٥ /١١٧ جـ٤/٢م١٣ جـ٤/ ٧/١٩٣ جـ٤/٨/٢٣١ جـ٢/٨/٣٥٧ جـ٤/٧/١٧٥ جـ٤/١١/٣١٣ جـ٤/٩/٢٥١-٢٥٣ جـ١/٩/٣٤٧-٣٤٨.

واحدة سواء كانت حكمة اليونان أم وحى الاسلام. وفى صياغة أخرى يوضع السياق، وتختمها أسباب القول، عندما ذكر أرسطو فى مجلسه مع أن المسلمين لم يعرفونه[١].

وفى نظرية الوجود تروى أحاديث أقل من نظرية العلم، حديث واحد فقط فى مقابل أحد عشر حديثا. فالوجود هو كل شىء، والله والوجود شىء واحد لذلك ينتهى التفكر فى خلق العالم الى الوصول الى الخالق، وفى خلق الانسان من المنى الى اتقان الصانع[٢].

والأحاديث فى العقليات أقل منها فى السمعيات[٣]. فالسمعيات تثير خيال العامة أكثر من العقليات، وإمكانية الوضع فيها أكثر من العقليات فالظن فى الاقناع أكثر من اليقين. فلا يعلم جنود الله الا هو، ولا يوجد فى السماء موضع شبر الا وملك قائم أو راكع أو ساجد لله، مما يثير الخيال على عظمة الله وعبادة الكون له. فى نظرية الذات والصفات لا يروى إلا حديث واحد. وفى خلق الأفعال، والحسن والقبح لا يروى الا حديث واحد فى كل من موضوعى العدل. ويسود التيار الاشعرى قبل أن يقننه الأشعرى. فالهداية والتوفيق والعصمة من الله. والله هو الذى يرزق الطير فتغدو خماصا وتروح بطانا، أشعرية صوفية ضد خلق الأفعال والعمل والكسب. الغرض منها الوصايا والمواعظ والتوجه العملى للعامة. وكثير من الأحاديث يدعو الى القيم السلبية مثل الفقر والزهد إما عزاء للفقراء أو كرها للأغنياء لا تدعو الى الثورة الاجتماعية بالرغم من أن الجهاد رهبانية الأمة. وهى لا تشابه الأحاديث الصحيحة الواضحة العملية. إنما يغلب عليها الطابع الأسطورى الخيالى النظرى. واختلافات الصياغات فى الحديث الواحد كل على وضعه[٤]. وقد يكون بعضه صحيح فى البداية بتحديد مكان وزمان معينين مثل خضراء الدمن ثم ينتهى بالخيال. وفى بعض الأحاديث ركاكة مما يدل على طابعه الشعبى فى التأليف أو التأليف على مستوى العامة فى حين أن الرسول قد أعطى جوامع الكلم، وهو أفصح فصحاء العرب ليس بها طابع أقوال الرسول المركزة البليغة. كما يصعب حفظ الأحاديث الطويلة بلا تحريف، والرسول غير معروف بالاطالة. وقد تتم صياغة الأحاديث فى نوع أدبى مركب بادخال محاور للرسول مثله أسامة أو عائشة أو أبى هريرة أفقر الفقراء وأقربهم الى الرسول أو عمر الذى صدقه الوحى[٥]. ويبدو الحديث مركبا منقطعا

---

(١) جـ٢٦٣/٩/٤ جـ١٧٩/٧/٤.

(٢) جـ٢٩٠/٧/١ جـ٢١٢/٥/١.

(٣) نسبة الأحاديث فى العقليات الى السمعيات نسبة ١:٣٠.

(٤) جـ٣٧٣/١/٢ جـ٣٤٣/٢٠٢/٨/٢ جـ٣٧٣/٨/٢ جـ٢٢٦/٥/١-٢٠٢/٢٢٧.

(٥) انظر دراستنا "مدرسة تاريخ الاشكال الادبية"، دراسات فلسفية، الانجلو المصرية: القاهرة ١٩٨٧ ص ٤٨٧-٥٢٢، جـ٣٨١/٣/١-٣٨٢.

عن طريق تدخل المحاور "زدنى" من أجل إعطاء أكثر من فرصة للخلق والتأليف كما فعل المسيح مع حوارييه. وليس من طبيعة الرسول قول الأشياء الى منتصفها ثم الانتظار كى يعطيه المحاور مناسبة ثانية لاستكمال الحديث. بل الهدف منه الخلق على دفعات. فالخلق بطبيعته قصير، يتكون من عدة دفعات ثم يتم التأليف بينها. وليس من عادة الرسول مخاطبة أصحابه يا أسامة، يا أسامة، بل التوجه نحو الموضوع مباشرة. ومما يدل على وضع الحديث ووجود إخراج له فى محاور كما هو الحال فى العشاء الربانى للسيد المسيح. وفيها يبدو الرسول ناعيا نهاية العالم ونهاية المسلمين كما تنبأ المسيح بهدم المعبد وتدمير الهيكل، ونقد الدينونة ومظاهر البذخ والترف وكأنه ابن خلدون أو أحد الصوفية. ويغلب على معظم الأحاديث الطابع الصوفى، وقد تكون من وضع الاخوان. لا تعتمد على العقل بل تخاطب التجربة البشرية وتكشف عن مواطن الاغتراب فيها. وتعارض أحاديث أخرى تدعو الى الدنيا والى العمل فيها والتى تعبر أيضا عن روح القرآن. ويدل على وضع الحديث طوله على عكس الأحاديث الصحيحة القصيرة ذات النزعة الأخلاقية العملية المباشرة متجهة نحو المنفعة والصلاح فى العالم. إنما يغلب عليها ثنائية الدنيا والأخرة، أشبه بوصايا الشيخ للمريد. ويعبر البعض منها عن اتجاهات غير إسلامية مثل إنقاذ الجماعة من أجل البقية الصالحة. هى أقرب الى تاريخ الأدب والابداع الفنى. فالوضع ليس مجرد اختلاف بل هو عمل فنى خلاق. ويتكاثر الحديث، حديثا وراء آخر مما يدل على طابعه التركيبى. فالمتن أقرب الى تاريخ الأدب، والمضمون أقرب الى التصوف. وكان الحديث يذكر تأكيدا للقرآن فما اتفق معه كان صحيحا، وما اختلف كان موضوعا بالاضافة الى حكم العقل وصدق التجربة.

وتكثر الأحاديث فى النبوة على طريقة الصوفية، محمد الحقيقة. محمد قديم، خلق وآدم بين الماء والطين. وجوده بالقوة قبل الفعل، وعمر الدنيا سبعة آلاف عام. وبعث محمد فى آخر الف منها ولا نبى بعده. النبوة فى بداية الخلق وفى نهايته، وتطورها بين الخلق والقيامة. ينتسب الرسول الى إبراهيم، أبوة روحية إشراقية. ومقامه رفيع مثل مقام الأنبياء آدم وإدريس النبى (هرمس). أعانه الله على شيطانه، فلكل إنسان شيطان يجرى منه مجرى الدم. ورواة أحاديث النبوة خمسة: عن جبريل عن ميكائيل عن إسرافيل عن اللوح عن القلم. ومن أجل تعظيم النبوة يتم انتقالها من القلم الى اللوح الى إسرافيل الى ميكائيل الى جبريل الى محمد نزولا، ومن محمد الى جبريل الى ميكائيل الى إسرافيل الى اللوح الى القلم صعودا، ستة رواة، ويروى الاخوان من السابع[1]. وهناك أحاديث موضوعة عن النسخ، نسخ النبوة

---

(١) جـ١/٥/٢١٣/٢٢٦ جـ١/٩/٣٦٤ جـ١/١٢/٤١٧ جـ٣/٧/٣١١ جـ٣/٢/٢٠٨ جـ١ /١٢ /٤١٧جـ٣/٣/ ٢١٩/٢٤-٢٥ جـ٣/١/٢٠٨.

بالجبروتية، ويسمون باسم الخلافة، ويسيرون عليها بسيرة الجبابرة، ينهون عن المنكر، ويرتكبون الخدور، ويقتلون الأولياء أولاد الأنبياء ويقيمون بسببهم واغتصاب حقوقهم وشرب الخمر والفجور واستبعاد الناس وسلب الأموال وخطف الأولاد والاستطالة ونسيان المعاد وبيع الدين بالدنيا، والآخرة بالأولى. فينهار التاريخ مما يؤدى الى ضرورة الهدى ورفعه. وهو تصور شيعي للتاريخ من الهزيمة فى الماضى إلى السقوط فى الحاضر الى النهضة فى المستقبل[١]. كما تروى أحاديث الرؤية الصادقة وأنها جزء من النبوة. ينتهى الوحى وتستمر الرؤية. وفى أحاديث أخرى يحدد كم الجزء من ستة وأربعين جزءا، وكأن الكيف يقسم كما الى هذا العدد الذى قد يجانب الرمزية. وقد نفى الرسول نفسه عندما نزلت آية ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم﴾، وأقر بالعودة الى الله، واشتاق الى رؤية إخوانه الأنبياء. والسحر حق، والعين حق. ولا تروى الأحاديث فى ذلك بل أيضا أفعال الرسول عندما أخرج السحر من الجب. وقد أمر الرسول بسقى رجل مسحور وغسل آخر لازالة إثر العين. وقد أنزل القرآن على سبعة أحرف وهو اعجاز الرسول[٢]. كلها شاف كاف، وكل آية لها ظاهر وباطن من أجل التأويل ولتفاوت العقول بين الخاصة والعامة، العلماء والجهال، العقلاء والأنبياء، الرجال والنساء، النساء والصبية، وهو أحد معانى الاعجاز، الاتصال على جميع المستويات[٣].

ويطلب محمد الهداية لقومه لأنهم لا يعلمون، ولا يطلق عليهم اللعنات كما فعل الأنبياء من قبل. بل ينصر كل نبى أمته كما تنصر كل أمة نبيها كما نصر أبو هاشم محمدا والكل له الجنة. النبوة فتح مستمر واعلان لشعار "لا اله الا الله". نصرة النبى واجب قومه وفدائه بأنفسهم. وهو على خلق عظيم. أعانه الشيطان حتى أسلم. وهو قاضى يتبع حجج الخصوم. ولكنهم أقضى لأنهم أعرف بالحق[٤].

وتكثر أحاديث المعاد. فمن مات قامت قيامته. والناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا. والملائكة هى التى توفى الانسان. إذ يموت الانسان مرتين، الموتة الصغرى فى النوم والموتة الكبرى فى الموت ويحيا اثنتين، الأولى فى الدنيا، والثانية فى الآخرة. وليس للكافرين الا الموتة الأولى. وتختلط أحاديث المعاد مع الاستعداد له بالايمان والعمل، ثوابا أو عقابا، اغتنام الفراغ قبل الشغل، والغنى قبل الفقر، والصحة قبل السقم، والشباب قبل الهرم، والحياة قبل الموت

---

(١) جـ٢/٨/٣٦١ جـ٤/٧/١٧٥ جـ٤/٥/٨٩ جـ٤/٦/١٢٥ جـ٣/١/٢٤-٢٥ جـ٤/٥/٧٤.
(٢) جـ٤/١١/٣١٠-٣١١ جـ٤/١/٤٨٨.
(٣) جـ٤/١١/٣١٠-٣١١ جـ٤/١/٤٨٨.
(٤) جـ٣/٧/٢٩٩ جـ٤/٥/٧٤ جـ٤/٣/٢٤ جـ٤/١١/٤٦٠ جـ١/٥/٢١٣/٢٢٦ جـ٤/٣/٢٤ جـ١/٩/٣٦٤ جـ٢/٨/٢٣٧-٢٣٨.

فان خير الزاد هو التقوى. وبالرغم من صدق المعنى الا أن الحديث قد يكون موضوعا فى صياغاته فى هذا التقابل الجدلى بين المتعارضات. ويستعمل مثل هذا الحديث كمثل منطقى على تناقض حكمى السلب والايجاب في اللفظ والمعنى، لا يجتمعان فى الصدق والكذب فى صفة واحدة، فى زمان واحد، من جهة واحدة، فى إضافة واحدة. ويقوى المعنى بالحاق الحديث بنصوص مقدسة أخرى. فالوحى واحد، والحديث شرح للقرآن، والصحف واحدة[1].

تموت كل نفس وترى مقعدها فى الجنة أو فى النار. ويختلط الحس بالمجرد. فالجنة فى السماء والنار فى الأرض. وفيها مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. ويرى أهل الجنة ربهم كل يوم جمعة مرة. ويفرح بهم سكان السماء. يقف الرسول على الصراط، ويرد المؤمنون على الحوض وأقربهم منه منزلة يوم القيامة من خرج من الدنيا على هيئة ما تركته دون أن يتغير. وهم الذين يذكرون العهد الأول والميثاق[2].

والجنة تحت أقدام الأمهات. وهى لأولياء الله. فقد أبى الله لهم إلا الخلود. وأرواح الشهداء فى الجنة، فى حواصل طيور خضر تسرح بالنهار فى الجنة على رؤوس اشجارها وثمارها وعلى ضفاف أنهارها، تأوى بالليل فى قناديل معلقة تحت العرش. ويحشر المرء مع من يحب دليلا على الترابط والمحبة فى الدنيا والآخرة. والجنة هى مصير الكل. فلا يزال يخرج من النار قوم من الأمة بعدما دخلوها حتى لا يبقى فى النار أحد قال لا اله إلا الله مخلصا فى دار الدنيا[3]. وقد كان مكتوبا فى الصحف كلها، صحف إبراهيم وموسى عن العجب ممن يضحك وهو يعرف النار، ومن يسىء وهو موقن بالحساب، ومن يثق بالدنيا ويرى تقلبها. لذلك لا تفتح للخاسرين أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يدخل الجمل فى سم الخياط. وقد خلق أهل النار من نار، ويأكلون النار، وعلى النار يتقلبون، ويطلون فى النار. وهى مبالغات ضد العقائد وضد خلق الأفعال[4].

---

(١) جـ٢/٢/٤٩-٥٠ جـ٢/٥/٨٨ جـ٣/٧/٣٠٥ جـ٤/٨/٣٣٣-٣٣٤ جـ٣/١٥/٤١ جـ١/١٤/٤٥١ جـ٢/٨/٢٥٠ جـ١/٩/٣٥٥/٣٨٢.

(٢) جـ٤/٧/١٧٨ جـ١/٣/١٣٧ جـ٣/٢٦/٧٧/٨٢ جـ٤/١/٥٢٦ جـ١/١/٢٤١ جـ١/٥/٢٤١ جـ١/٩/٢٥٨ جـ١/٣/١٣٨ جـ٤/٤/٥٨ جـ١/٥/٢١٠/٢١٥/٢٢٦-٢٢٧ جـ٢/٢/٤٩-٥٠/٨٨ جـ٣/١٥/٤١ جـ٣/٧/٣٠٥ جـ٣/٨/٣٣٣-٣٣٤/١٧٨ جـ٤/١/٢٨٢ جـ١/٥/٢١٠.

(٣) جـ٢/٨/٣٢٤ جـ١/٣/١٣٧ جـ٣/٧/٣٠٥ جـ٣/١٦/٧٧/٨٢ جـ٤/١/٥١٦ جـ١/٩/٣٦١ جـ٤/١/٢٨٢ جـ٣/٣/٢١٨-٢١٩ جـ٢/٨/٢٠٢ جـ١/٩/٣٦١جـ١/٥/٢٠٨ جـ٤/٧/٧٨ جـ٣/٧/٢١٨.

(٤) جـ١/٩/٣٨٢ جـ١/٥/٢٢٦ جـ٣/١٦/٦٠ جـ٣/٣/٢١٨.

ومعظمها أحاديث ظنية أو أقوال مأثورة. وبعضها موضوع. ويدل على ذلك صياغة الحديث وشكله الأدبى مثل أحاديث الجماعة المؤمنة آخر الزمان. إذ ينقطع الحديث ويتدخل أبو هريرة طالبا وصفهم طلبا للمزيد وإفساحا للخيال لمزيد من التحديد أو طلبا للنصائح للاتباع وبكاء الرسول شوقا لرؤيتهم مع وصف أفعال الرسول داخل الرواية. وينقطع الحديث لمزيد من الاستفهام وتعيين المناط للتفرقة بين الأصحاب (الخارج) والاخوان (الداخل). ولا يذكر السند لأن الحديث لا سند له. يفرض المعنى سنده مثل الوضع بالمعنى عند المالكية، ويمكن وضع مثله من جديد مادام الوضع النفسى قائما. ومن علامات الوضع التكرار فى نفس الشكل الأدبى، فعل الشرط وجواب الشرط[1].

وفى الايمان والعمل تتوالى الأحاديث عن العمل الصالح والأخلاق الحميدة والاعداد للمستقبل والتربية الخلقية، فالانسان بعمله وليس بنسبه. ويرد العمل الصالح إلى صاحبه. ومن العمل الصالح طلب الدنيا تفقها وتوسعا على العيال والتعطف على الجار كى يلقى الله كالقمر ليلة البدر. ومن طلب الدنيا مفاخرا مرائيا جعل الله فقره بين عينيه، ولم يبال بأى واد يهلك. وقمة العمل الجهاد. وجهاد النفس هو الجهاد الأكبر. ويتكرر الحديث المشهور "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الاكبر"، فالجهاد رهبانية الأمة. والدال على الخير كفاعله، والخير فاعله خير. وقد جمع الرسول فى حديث واحد شارحا آية ﴿ خذ العفو، وأمر بالعرف، واعرض عن الجاهلية ﴾ بأن مكارم الاخلاق سبعة: العفو عن الظالم، قطع صلة الرحم، الاحسان إلى المسئ، النصيحة لمن غش، والاستغفار لمن اغتاب، والحلم لمن غضب. والتوبة بعد الذنب خلق جديد. والاستغفار من الذنب دائم يستجيب الله له. وخير الزاد هو التقوى[2]. ويأخذ الزهد مكانا بارزا فى الأحاديث. إذ لا يكفى الزهد فى الدنيا بل الزهد فى الآخرة أيضا. ومن زهد فى الدنيا هانت عليه المصائب. والزهد فى الدنيا طريق إلى الجنة. الزهد فى الدنيا والنظر إلى أسفل وليس إلى أعلى وحب المساكين والرضا من الدنيا بكسرة. الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر. ويكون الاعداد للمستقبل بالفراغ قبل الانشغال، والغنى قبل الفقر،

---

(١) جـ١/٩/٣٧٩/٣٨٣ جـ١/٥/٢٢٦ وذلك مثل تفرقة كيركجارد من الصحابة من الدرجة الأولى (صحابة المسيح) والصحابة من الدرجة الثانية (كيركجارد).

(٢) جـ٤/١/٢٦١ جـ٤/٤/٥٣ جـ١/٩/٣٣٤ جـ٢/٥/١٧٠ جـ٣/١٣/١٧ جـ١/٩/٣٥٥ جـ٤/١/٤٥٢/ ٤٨٦ جـ١/٩/٣٦٦-٣٦٧/٣٦٤/٣٨٢-٣٨٣ جـ١/٧/٢٧٥ جـ٢/٨/٣٤٤ جـ١/٩/٣٦٦-٣٦٧/٣٦٤ جـ١/٧/٢٧٥ جـ١/٩/٣٣٣ جـ٤/١/٥١٩ جـ١/٩/٣٧٣/٣٨٢-٣٨٣ جـ٢/٨/٣٢٤/٣٢٨ جـ٣/١٦/ ٦٥جـ٣/٧/٣٠٤-٣٠٥ جـ٢/٨/٢٥٠ جـ٤/١/٥١٩ جـ١/٩/٣٧٣ جـ١/٩/٣٣٣ جـ١/٩/٣٧٨-٣٨١ جـ٢/٤٩-٥٠.

والصحة قبل المرض، والشباب قبل الهرم، والحياة قبل الموت. والشعائر نفسها طرق أخلاقية مثل الصوم طريقا للصحة وكذلك السفر من أجل الغنم. والعبادة الصادقة أن يعبد الانسان الله أنه يراه فان لم يراه فانه يراه، من الموضوعية إلى الذاتية أو من الذاتية إلى الموضوعية. وليست الغاية من الشريعة العقاب بل التقوى. لذلك لزم درأ الحدود بالشبهات. والحلف باليمين لا يكون فى المعصية(1).

ولا تكفى الأخلاق الفردية. هناك أيضا الأخلاق الجماعية مثل الصلاة فى المسجد جماعة، وأن يحب المرء لأخيه ما يحب لنفسه كشرط للايمان. ونسبة الأفراد فى المجتمع كنسبة الأعضاء فى الجسم الواحد، نسبة جسمية وليست روحية. والأمة مترابطة، نفس واحدة، دماؤهم وأموالهم حرام فيما بينهم، أقوياء على من سواهم. وكل أمة منقطعة إلا أمة محمد. وكل نسب منقطع إلا نسبه. والنسب روحى لا بدنى. طريق الأمان هى أمة آخر الزمان. يحشرون مع الأنبياء. آثرت الجوع بعد أن أشبعها الله، والعطش بعد أن رواها الله، والعرى بعد ان كساهم. بل تركوا الحلال. صاحبوا الدنيا فى أبدانهم دون تعلق القلوب بشىء منها. وطريقها طريق النجاة، هم صحابة الرسول. وهى وصية الرسول لأبى هريرة فى نهاية الرسالة التاسعة مثل وصايا لقمان لابنه. يغلب عليها الوضع لإيغالها فى التصوف وترك الدنيا. لذلك كان محاور الرسول أبا هريرة. ويظهر الطابع الاشراقى فى الثنائيات المتعارضة بين الدنيا والآخرة، النفس والبدن(2).

وقد يكون الحديث قصيرا فى الحث على تقوى الله. ويدخله أبو ذر محاورا مرتين، يطلب الوصايا ثم الزيادة فيها اثنا عشرة مرة. وهو نموذج للحديث المركب الذى يبدأ بالتقوى. ثم ذكر الله وقراءة القرآن ثم الجهاد رهبانية الأمة ثم النظر إلى أسفل وليس إلى أعلى، ثم أقل الكلام فى حب المساكين، ثم الغربة فى الدنيا، ثم قول الحق ولو كان مرا، ثم الشجاعة الأدبية، ثم الرضا والزهد فى الدنيا، ثم كظم الغيظ والاحسان فى مقابل الاساءة، ثم التحذير من حب الدنيا، ثم النصح للناس، ثم النصح للنفس عن طريق الصعود الحلزونى من الخارج إلى الداخل من أجل الصعود من الداخل إلى أعلى. وقد يستقل جزء منه ليصبح حديثا مستقلا مثل الجهاد رهبانية هذه الأمة. والتقوى باطنية وليست ظاهرية كما هو الحال فى أقوال

---

(1) جـ٤/١/٤٩٧/٢٨٢ جـ٢/٨/٣٢٤ جـ٣/٦/٢٨١ جـ٣/٨/٣٤٣ جـ٤/٥/٧٦ جـ٤/١/٤٩١ جـ١/٩/ ٣٧٨-٣٨١ جـ٤/٩/٢٧٢.

(2) جـ٢/٨/٣٢٨ جـ٤/١١/٣٦٧/٤٠٣ جـ٤/٩/٢٥٨ جـ٤/٦/١٢٧ جـ٤/٤/٥٣ جـ١/٩/٣٧٩ جـ٤/٧/ ١٤٧ جـ٤/١١/٣٦٧/٤٠٣ جـ٤/٩/٢٥٨/٢٦١ جـ٤/٤/٥٣ جـ١/٩/٣٧٩.

المسيح. وقد يكون تكرار الحديث صحيحا فى المعنى ولكن موضوعا فى الصياغة. فالخلاف فى الاخراج وتحويله من قول مباشر إلى حوار كى يكون أكثر تأثيرا فى النفس[1].

وقد يكون المحاور من أحباء الرسول مثل حواريى المسيح، أسامة بن زيد الذى يتدخل لتقطيع الحديث طالبا تحديد الطريق ورمزه الصوم، ودعاء الجائع مستجاب. وتصف بعض الأحاديث أحوال الرسول وأفعاله وبكائه شوقا إلى رؤية جماعة المؤمنين حتى اشتد البكاء وعلا النحيب، تأييدا للمضطهدين وتعاطفا معهم. وقد يدخل عمر محاورا ويسأل إذا كان الناس على الاسلام وهم يقومون بالاضطهاد، ولماذا يقتل من أطاع الله؟ ويجيب الرسول بأنه حب الدنيا. ويقرن الحديث بالآيات تدعيما له وتطابقا معه تغطية للظن باليقين. وتغير المحاور لا يعنى تغير الحديث إنما فقط تغير المناسبة. والحديث الطويل لا يتكرر لأن الذاكرة لا تعيه، خلق وقتى فريد. إنما الذى يتكرر هو الحديث القصير الأقرب إلى جوامع القلم[2]. ويمكن للحديث أن يطابق كل عصر. فسبب النزول يتكرر عندما تلائم بنيته النفسية أى عصر مثل حب الدنيا من فريق واستبعاد فريق أخر[3].

والمجتمع أيضا أخلاق وعمران وسياسة. فالاستعانة على كل صناعة بأهلها. والشورى اساس الحكم والتعددية والخلاف فى الرأى. وتتنوع أحاديث الامامة بين المعنى الضيق أى السياسة والقيادة بالمعنى العام وخصائص الشعوب وحركتها فى التاريخ إلى إمامة الدول. وتظهر الفاظ الفرق مثل الخوارج فى مقابل عموم المسلمين دون ذكر للشيعة والامامية والباطنية وان كانوا حاضرين على نحو غير مباشر. تكثر الأحاديث فى الامامة لأنها الباب إلى السياسة[4]. كل إمام راع ومسؤول عن رعيته. وهو الذى يحمل الراية، كرار غير فرار، ويكون الفتح على يديه. وعلى نموذج الامام. والرسول وعلى أبوا هذه الامة. الرسول مدينة العلم وعلى بابها. وعثمان ولى الأمة بعد عمر. وكل أصحاب الرسول هداية وقدوة. ويتم التحذير من القائد المنافق، حلو اللسان مر القلب. وقد يكون الثناء على شعب بعينه مثل شعب فارس المؤمن فى أول الزمان وفى نهايته وحامل العلم مما يدل على ارتباط التاريخ بالسياسة والسياسة بالتاريخ. هناك شعوبية فى انتقاء الأحاديث عن فضل فارس فى مقابل الأحاديث عن فضل العرب. وحتى

---

(١) جـ١/٩/٣٨٢-٣٨٣ جـ٢/٥/١٣٠ جـ٣/١٣/١٧ جـ١/٩/٣٣٣ جـ٣/٧/٣٠٤-٣٠٥ جـ٣/١٦/٦٥ جـ٣/٨/٣٤٣ جـ٣/٦/٢٨٢ جـ٤/١/٤٩٧/٤٥٢/٤٨٦ جـ٤/١١/٢٨ جـ١/٣/١٥٥.

(٢) جـ١/٩/٣٧٨-٣٨١.

(٣) مثل حب الدنيا فى الخليج واستعباد الاسيويين.

(٤) جـ٤/١١/٣٣١ جـ٢/٨/٣٤٤ جـ٤/١/٤٨٩-٤٩٠/٤٨٤-٤٨٥.

لو صحت تاريخيا فان استعمالها شعوبى. ومن علامات الساعة خدمة المسلمين أبناء فارس والروم وقتل الاتقياء وتغير الزمان وتشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال[1].

وتظهر أحاديث أخر الزمان والخلاص فى المستقبل على يدى المهدى. فقد جاء الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء. وقد يكون الخلاص على يد أربعين رجلا من الصالحين على ملة إبراهيم الذى عاش فكره، واستمسك بالتوحيد نظرا وعملا حتى النهاية، الايمان بالله والاستغناء به عمن سواه. ويتحد مجتمع المؤمنين بالطبيعة والكون، بالأرض والسماء، فالخلاص فردى واجتماعى وتاريخى وكونى[2].

هـ - رسالة الجامعة. وفى رسالة الجامعة هبط الموروث إلى النصف تقريبا[3]. وأكثره فى الجزء الثالث فى حين كان فى الرسائل فى الجزء الرابع. وتختلف نسب الوافد والموروث فى كل جزء[4]. ويبدو التحول من الوافد إلى الوافد والموروث إلى الموروث بلا وافد إلى غياب الوافد والموروث معا من أجل الابداع الخالص. كما قل استعمال لفظ "القرآن". وقل أيضا ظهور اسماء الأنبياء[5]. وتختلف الآيات طولا وقصرا. والغالب القصر كعامل مساعد. وقد تتوالى الآيات دفعة واحدة كما يفعل الخطيب والواعظ والفقيه وأهل السلف قدماء ومحدثين. وأحيانا تكون الآية بديلا عن العبارة وليس استشهادا على قول. فالقرآن لغة شعرية تكمل الخطاب النثرى. وتبدو الآيات بالرغم من كثرتها غير دالة، مجرد تجميع دون

---

(١) جـ٤/٢/٥٣٤ جـ٤/١١/٣٨٣ جـ١/٥/٢١٣ جـ٤/٤/٥٣ جـ٤/١١/٤٦٠ جـ٤/٥/٧٥ جـ ٤/١/٤٨٤-٤٨٥/٤٨٩-٤٩٠ جـ٤/١/٤٤٠-٤٤١ جـ٤/٥/٩٩ جـ٢/٨/٢٩٠ جـ١/٩/٣٧٨-٣٨١.

(٢) جـ٤/٩/٢٧٠.

(٣) هبط مما يزيد على الالف أية إلى ٥٨٠ أية. جـ١ (١٣٠) جـ٢(٩٦) جـ٣(٢٣١)، جـ٤(٢٤) المقدمة (٨٧).

(٤) فى القسم الأول : ١- وافد بلا موروث (١/٤/١٠/١١/١٢)= ٥.
٢- وافد وموروث (٦/٧/٩/١٣/١٤)= ٥.
٣- موروث بلا وافد (٥/٨) = ٢.
٤- لا وافد ولا موروث (٢/٣)= ٢.
فى القسم الثانى: ١- وافد بلا موروث (٢).
٢- وافد وموروث (١/٨/١١/١٢/١٧)- ٤.
٣- موروث بلا وافد (٥/٧/٩/١٠/١٣/١٤/١٥/١٦)- ٨.
٤- لا وافد ولا موروث (٢/٣/٤/٥) = ٤.
وبالتالى يكون التدرج كالآتى ٥:١٠:١٠:٦.

(٥) قل استعمال لفظ القرآن من ١٠ إلى ٣ ، وأدم من ١٠٠ إلى ٣٣ ، وموسى من ٨٠ إلى ١، وذكرت حواء (٤). وبقت أسماء هارون وإسماعيل والثنوية وشريعة، واللغة العربية، واخوان الصفا وخلان الوفا، وكليلة ودمنة والحجاز وبلاد الشرق وبلاد الغرب (١).

توظيف. ويتم الحديث عن الاخوان بضمير الغائب الجمع وكأن الملخص كمى دون آية دلالة كيفية. وقد تبلغ النصوص حد سورة بأكملها واعتمادا على سلطة النص دون تصورات خاصة بل مجرد صلوات وأدعية. وتتحول رسالة الحيوان إلى آيات الحيوان اتجاها نحو التفسير الموضوعى للقرآن. وأحيانا لا توجد قضية لاثباتها بالنص بل مجرد استعمال الآيات كأسلوب انشائى بطريقة الأزهر وطبعات حوارى الازهريين عن المعاد وعالم الجن والملائكة لا توجد حجج أن استشهادات بل مجرد رصد مادة خام مثل :المعجم المفهرس" عن مشاهد القيامة دون تأويل أو فكر جمالى، مجرد تقابل آيات ووقائع[1]. وكما هو الحال فى الرسائل من الاقل إلى الأكثر إلى الأقل تغيب آيات العدل، وتقل آيات التوحيد ثم تكثر آيات النبوة والمعاد. ثم يقل من جديد الايمان والعمل، وتكاد تغيب الامامة. وقد تنتهى العقليات لحساب السمعيات، والالهيات لحساب النبوات. وتطغى النبوة والمعاد على الايمان والعمل. وتكثر الآيات فى رسالة البعث والقيامة والحشر والحساب وكيفية المعراج، فالموضوع هو الاغتراب خارج العالم المفقود وتعويضا عنه[2]. وأحيانا لا تذكر عناوين الرسائل بدقة، وتختلط بصلب نصوصها مما يدل على أن التلخيص قد تم عن وعى وبلا رؤية.

وتقوم كل الآيات المنتقاة على ثنائية الخير والشر، الجنة والنار. وكل آية لها تأويل مقابل من أجل بيان التضاد بين الحق والباطل، العدل والظلم. فالتضاد الدينى ما هو إلا تعبير عن التضاد السياسى. وهى مقياس الاختصار، الابقاء على الآيات الاشراقية وحذف غيرها لأنها عمدة الرسائل.

ولا فرق بين النفس والطبيعة. الكل نماء وحياة وإشراق. وتغيب الآيات الاجتماعية الموجهة إلى أوضاع العصر كما تفعل بعض الحركات السلفية الاصلاحية المعاصرة.

وأحيانا يكون استعمال الآية فى غير محلها. ويتحول سبب النزول من الواقع التاريخى الأول إلى الوضع النفسى الحالى لدرجة الافتعال فى الاستشهاد. وأحيانا يبدو القصد إيجاد مناسبة للاستشهاد بالآية. وتتكرر الآيات بنفس المعنى وفى نفس السياق وكأن المقصود هو مزيد من الاقناع أو اللازمة الشعرية من أجل ضبط الايقاع النفسى. ويتم التوجه نحو العواطف للتأثير واستبعاد العقل لنزع المقاومة ومنع الاعتراض، واستعمال النصوص للتستر والتغطية اعتمادا على السلطة. لا يوجد اقناع عقلى بل تملق لأذواق الجمهور بطريقة حسية ساذجة، وايهامهم بالخلاص مع كثرة البسملات والحمدلات لتجريد الفرد من سلاح الفردية.

---

(١) لذلك يمثل "فى ظلال القرآن" لسيد قطب خطوة إلى الامام بالتحول إلى التصوير الفنى لمشاهد القيامة.

(٢) تذكر حوالى ١٠٢ آية على ١٥ دفقة.

وتكثر الموضوعات الخيالية فى المقدمة مثل الجن وإبليس والشيطان وآدم وحواء من أجل إثارة الخيال الشعبى. وتدخل فى أساطير السقوط والخلاص فى تاريخ الأديان. ومن الغريب ترديد الحكم الشائع أن الرسائل تضمن إعلاء للعقل والحكمة أمام هذه الكثرة من آيات الجن استرعاء للانتباه وإثارة للخيال.

وفى نظرية العلم تذكر آية النور، نور الله كمشكاة فيها مصباح، والمصباح فى زجاجة، والزجاجة كأنها كوكب درى، يوقد من شجرة زيتونة مباركة لا شرقية ولا غربية كمثل على العلم، ولله المثل الأعلى. هو كشف الغطاء بعد أن يصبح البصر حديدا وكما حدث للرسول فى الاسراء والمعراج. والرؤيا أحد مصادر العلم، ورؤى الأنبياء صادقة مثل رؤية يوسف التى حسده عليها إخوته. والقرآن مصدر للعلم بشرط عدم النسيان. فالعلم ذكرى ولا يذكر إلا أولوا الالباب. بل إن الجن سمع القرآن وآمن به استرقاقا ولم يكن الانسان قبله يعلم شيئا منه عن طريق الوحى[1]. ومع ذلك هناك المعرفة الطبيعية التى تأتى من التأمل فى النفس وفى الآفاق، والمعرفة بالقلب، وإدراك الحواس مشروطه به وإلا كان البشر كالأغنام. والسمع والروح والفؤاد ضمن مسؤولية الانسان. والعلم قوة والا كان مجرد أسماء فارغة من أى سلطان. لذلك وضع الجدل فى العلم. والعلماء يخشون الله. ولا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون[2].

وفى نظرية الوجود، الخلق صفة لله، ومن أحسن من الله صبغة. قدر فهدى، وأخرج المرعى، وخلق السموات والأرض فى ستة أيام. ولا يوجد تفاوت فى الخلق. فقد خلق كل شىء بقدر. ذلك تقدير العزيز الحكيم، وكل فى فلك يسبحون. وخلق آدم من الطين وإبليس من النار. وطور الجنين من العظم إلى اللحم وحسن الخلقة. وهو الذى يصور فى الأرحام. لقد جهل إبليس دور الشر فظهر دور التجلى. وخلق عيسى مثل آدم من تراب ثم قال كن فيكون. وخلق الانسان من نطفة أمشاج، وجعل له السمع والبصر والفؤاد ثم أهداه السبيل، شاكرا أم كفورا. وخلق الناس من نفس واحدة. والخلق يبعث على التفكير[3]. فلا يوجد شىء باطل فى العالم. وينتهى الفكر إلى أن الله خالق العالم. فكل آية تدل على وجوده فى النفس أو فى الأرض، فى الداخل أو فى الخارج، بناء على شهادة فى عهد الذر الأول. فالمستنكر والمنكر

---

(١) جـ٥/٤٨٤-٤٨٥/١٤١-١٤٢/٤٣٣/٢٤٤/٤٠٩-٤٦٠/٢٦٢/٣٧٨/٨٦-٨٧/٩٦.

(٢) جـ٥/٤٦٢-٤٦٣/١٤٠/٢٥٢/٤٧٦/٤٥٧-٤٥٨/٧٨/١٩٥/٢٨٦/٧٩/١٤٠/٢٢٨/٤٦٢-٤٦٣/٢٤٠/٢٥٢/ ٧٩/١٤٠/٢٢٨.

(٣) جـ٥/ ٨/١٥/٨٩/٣١٠-٣١١/٣٤٥-٣٤٦/٤٨٣/٤٤٥/٤٦/١٩٠-١٩١/ ٢٤٣/ ٣٨٢/ ٥٢٠/ ٥٢٣/٥٠٠/ ٤٨٤-٤٨٥/٧٣/٢٧٣/٢٥١/٢٢٢/٤٨٧-٤٨٨/٣٥٢-٣٥٣.

يخرج على هذا العهد. ومن لم يشهد تحول قردا أو خنزيرا وعبد الطاغوت، وتحول إلى حجارة أو حديد، وأوتى من الأموال والأولاد وكل ما وعده الشيطان من شرور. ويضرب القرآن المثل بالشجرة الخبيثة التى ليس لها قرار أو ثمار. وخلق الناس من نفس واحدة[1]. وقد تم الخلق بالحق. وكل شيء خلق زوجين كى تستمر الحياة. والقمر منازل، والانسان خليفة الله فى الأرض، كل شيء فى الطبيعة مسخر له، والانعام بدفئها، والاطعام منها، وحملها الاثقال. ويسير الخلق طبقا لسننه وليس لسنة الله تبديل[2]. ولم يكن لآدم عزم. نهاه الله عن الأكل من الشجرة فظلم نفسه وزوجه وكشف المستور وبان العرى. فخرجا من الجنة بعضهم إلى بعض عدو إلى حين، من غرور الناس بعضهم ببعض، وغواية الشيطان إلا عباد الله. وقد طلب إبليس الانتظار تحديا للانسان لغوايته وليزين له زخرف القول إلا عباد الله الذين ليس عليهم لابليس سلطان. وقد تلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه[3].

وفى الذات والصفات تظهر صفة الوجه وهى تعادل الوجود، وصفة البقاء، فكل شيء هالك إلا وجهه، وصفة التنزيه والتسبيح والتعالى عن الوصف. وهو أحد. تسبح له الملائكة، يعملون بأمره، وهم صافون حول العرش، وسعت رحمته كل شيء. وأمره لكل شيء كلمح البصر. علمه شامل، لا يضل ولا ينسى. يعلم السر وما يخفى، ويحصل ما فى الصدور، ويعلم مستقر الحب ومستودعه[4]. قدرته مطلقة، يقدر كل شيء بتقديره. ولا تستطيع الجن أن تنفذ إلى السماء إلا بسلطان. ومن عصى منهم فله العقاب. وقد خلقوا لعبادة الله. والله يمسك السموات والارض أن تزولا، وتأتيانه طائعين. وهو كل يوم فى شأن، رزاق ذو قوة متينة. يمحو ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب. له الأسماء الحسنى، عالم الغيب والشهادة، له الخلق والأمر، يمسك السماء ثم يبقيها، ويفجر فى الأرض الماء ويجففها[5].

وفى خلق الافعال تظهر الآيات التى تدل على الجبر والرضا بالقضاء والقدر أوالكسب على أقصى تقدير. فالله هو الرامى، وهو المتم نوره. يمحو ما يشاء. الهداية من الله، فضل يؤتيه من يشاء، ويهدى من يشاء إلى صراط مستقيم. والله متم نوره مهما حاول أحد أن

---

(١) جـ٥/٦٣-٦٤/٢٦/١٠٣/١١٩/١٠٨/١٤١/١٥٣/١٨٠/٢٠٦-٢٠٧/٢٢٦/٢٦١/٣١٣/٣٥٨ /٤٢٥ /٣٨٣/ ٨٥/٨٧/٤٠٧/٣٥٢-٣٥٣.

(٢) جـ٥/١٦-١٧/٨٥/٢١٤-١٥/٢٨١/٢٦-٢٧/١٦٣/١٦٤/٣٨٥/٣٢٦.

(٣) جـ٥/٤٥٩-٤٦٠/٦٨-٦٩/٧٤-٧٧/٨٣/١٢٣-١٢٤/٩٠/١٢٧/١٦٩/٢٥.

(٤) جـ٥/٤٩٤/٤٦٠-٤٦١/١٩/٣٦٤-٣٦٥/٤٦٢-٤٦٣/٢٥٧/٢٦٨/٢٥٧/٣١٤/٣٩٣-٣٩٤/٤٠٣/٤٠٦/٤١٤/ ٣٠-٣١/٢٦٣/٢٤٣/٣٧٥.

(٥) جـ٥/٥٢٨/٤٩٠/١٥/٧٠-٧١/٣٩٢/٥٠٤/٤٧٢/٤٣/١٩٦-١٩٨/٢٦٠/٢٤٨/٤٨١-٤٨٢/١٨٠/٢٩٨/١٠٧/ ١١/٢٧٥/٢٨٠/٢٨٦/٣٢٥/٣٧٥/٣٩٤/٤٠٨.

يمنعه. والرزق من الله. وأحيانا يبدو التيار الاعتزالى فى بعض الآيات مثل التكليف طبقا للطاقة، وأن الانسان حر يختار أحد الطريقين، النجاح والفوز والخلود أو الشقاء والفناء والخسارة. فالله برىء من الشر. وأحيانا يظهر لفظ الكسب، كسب الأفعال بعد الايمان بالله. والله ينصر المؤمنين وجبريل وصالح. ومولى المؤمنين علىّ. وتغيب آيات العقل إيجابا أم سلبا نظرا للطابع الاشراقى لنظرية العلم[1].

وفى النبوة تظهر عدة آيات أخرى. فالله لا يكلم البشر إلا وحيا أو من وراء حجاب أويرسل رسولا. فالرسول مجرد إنسان يوحى اليه، يرسل بلسان قومه. وما عليه إلا البلاغ والانذار. فالنبوة تذكرة وبشارة ونذير وإعلان. وهى أمر وطاعة، امتثال للأوامر واجتناب للنواهى. وقد اصطفى الله انبياءه فرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل. وشرع الله من الدين ما وصى به نوح وإبراهيم وموسى وعيسى لاقامة الدين دون تفرق فيه. ثم حرف أهل الكتاب القلم عن مواضعه، يكتبون الكتاب بأيديهم ويقولون من عند الله. والقرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. نزل به جبريل على قلب محمد بلسان عربى مبين. لا يمسه إلا المطهرون. يؤمن به كل الناس. ويصدق ما فى الصحف الأولى، صحف إبراهيم وموسى. وموسى كليم الله، أبلغه الله رسالته، وناداه من جانب الطور. وأبلغ الرسالة إلى أحمد بالوحدة وعدم التفرق[2].

وفى المعاد تذكر آيات البعث والحساب بداية بعلامات الساعة، تكوير الشمس وتسخير البحار، وتزويج النفوس، وسؤال الموؤودة عن ذنبها، ونشر الصحف، وكشط السماء، وسعر الجحيم، وأزلاف الجنة. حينئذ تعلم النفس ما أحضرت. وكلها صور حركية يمكن تأويلها بأى مضمون إشراقى أو اجتماعى. فاشراق القدماء يعادل ثورة المحدثين، هروب روحى وعمل سياسى. والآيات تسمح بذلك، لغة الستر والكشف فى أيديولوجية الصراع بين الخير والشر، الأنا والآخر، الأصدقاء والأعداء، والمدبرات أمرا. ثم إلى الله يرد كل شىء واليه يرجع الأمر. يبدأ الخلق ويعيده. ويثبت بقياس الأولى. فبعث العظام أصعب من الخلق، والخلق أسهل من البعث. والكل يعود إلى الله[3]. والمسؤولية فردية صرفة، لا يعرف المرأ أخيه وأمه وبنيه وصاحبته. الخلق فرادى دون شفاعة. تذهل كل مرضعة عما أرضعت، وتضع كل ذات حمل حملها. حينئذ يتبرأ المتبوع من التابع. ويغيب قانون الاستحقاق كما هو الحال عند

---

(١) جـ٥/٥٣٣/٤٩٨/٢٩٨/١٨٩/٢٩٥/٢٩٨/٣٥٦/٤٤١/٥٠٨/١٥/٢٣/٤٧/٤٤٩-٤٥١/٣٥٥/٣٩٨.

(٢) جـ٥/٤٦٦/١٧٨/٢٤٩/٥١٩/٣٨/٣٢٣/٥١٦/٤٦٣/١٥/١٧٨/٤٣٧-٤٣٩/٥٠٩/٢٩٩/٥٢٠/٥٠١/ ٥١٠/ ٢٠٥-٢٠٦/٥١٤/٤٧٤/١٥٤/٢٤٤/٢٤١/٣٦٥/٥١٦/٤٦٣/١٧٨/٢٤٦/٤١٠.

(٣) جـ٥/٥٠٠/٤٨٩/٣١٤/٥٢٣/٣١/٢٩٥-٢٩٦/٢٩٩/٤٤٩-٥٥١/٤٣١-٤٣٢.

الأشاعرة. الثواب والعقاب مرهونان بالمشيئة الالهية. ومع ذلك ينفع الصادقين صدقهم. ويشهد كل نبى على أمته. ويشهد الرسول على الأمم كلها. وتوضع الموازين بالقسط، وكل نفس حسيبة على نفسها دون ظلم أوجور. الخير بالخير والشر بالشر ولو مثقال ذرة. والموازين الثقيلة تنجى، والموازين الخفيفة تؤدى إلى الهلاك. والاختصام يوم الفصل لا يفيد لأنه لا مجال للزمان. وقد تم التنبيه من قبل فى الزمان. ووعد الله حق. ولم يستجيبوا له. فاللوم عليهم. وتقف الملائكة والأرواح صفا. لا يتكلم أحد منهم إلا باذن، ويتكلمون صوابا. والكل راجع إلى ربه يسبح له. ولكل مقام معلوم[1]. وكل شيء مسجى ومحصى ومعد. والوعد صادق. وتشهد الالسنة والأيدى والأرجل والجلود بما كانوا يعملون فيستحقون جزاء الأعمال دون ظلم[2]. ويأتىمع كل نفس بشهيد من نفسه وجسمه ولا يتكلم أحد يوم الفصل إلا باذن. ويفرح المؤمنون بالعودة اليه. ويشعر الجميع أنه لم يبرح إلا منذ يوم ومقداره ألف سنة أو خمسون ألف سنة. وتتكاثر الصور الفنية. إذ ينفخ فى الصور، ويعصف بالسماء والأرض، وتشرق الأرض بالنور، وجيء بالنبيين والشهداء، وتؤتى كل نفس ما عملت خيرا أم شرا. ويأتى الله فى ظل من الغمام. وتزلزل الأرض. وعنده علم الساعة، وما تكسب النفس وبأى أرض تموت. والروح من الله ولم يؤت الانسان إلا قليل من العلم. ويظهر التقابل بين الخير والشر فى المعاد بين أصحاب اليمين فى سدر مخصوص وطلع منضود وظل ممدود وماء مسكوب وفاكهة كثيرة وفرش مرفوعة فى مقابل أصحاب الشمال فى سموم وحميم. كتاب الأبرار فى عليين، كتاب مرفوع، يشهده المقربون، وكتاب الفجار فى سجين. البلد الطيب يخرج نباتا طيبا، والبلد الخبيث يخرج نباتا نكرا. وهناك أهل الاعراف، يعرفون بسيماهم، حالة افتراضية للترجيح، وإلى الخير أقرب للميل الطبيعى نحوه[3].

ويعجل المؤمن إلى الله ليرضى. وهى النفس المطمئنة التى ترجع إلى ربها راضية مرضية. وطوبى للمؤمنين حسن المأب. يظنون أنهم ملاقوا ربهم. ينالون النعيم الحسى والروحى. يسقون ويطعمون، ويعيشون بلا غل فى الصدور، على سرر متقابلين وحسن الرفاق. لهم نخيل وأعناب. يستقبلهم أهل الجنة، تحيتهم فيها سلام وليس فيها شمس ولا زمهرير. صحفهم مكرمة، مرفوعة مطهرة، بأيدى كرام بررة. يذهب الله عنهم الحزن،

---

(١) جـ٥/٤٥١/٤٤٢-٤٤٣/٤٣٣-٤٣٤/٤٤٧-٤٤٨/١٥٦/١٧١/١٨٥/١٩٠-١٩١/٢٣٣/٣١٠/٤٤٩-٤٥١/٤٤٣/٢٥/٢٩٧.

(٢) جـ٥/١٥٤-١٥٥/٢٣٢/٣٤٧/٣٦٣/٩٢/١٥٤-١٥٥/٢٣٢/٢٠٦-٢٠٧/٤٣٤/٤٤٥/٥٩/١١٧/٤٤٣-٤٤٤/٣٥٦/٣٦٠/٤٣١-٤٣٢/٤٢٨/٤٢٩.

(٣) جـ٥/٨٨/٢٢٥/٣٧٥/١٧١-١٧٤/٣٦١/١١٥/٤٣٨/١٦٩-١٧٠.

ويحلهم دار المقامة دون نصب أو لغوب. فنعم أجر العاملين. والملائكة من حول العرش، يحمله ثمانية. وتوفى كل نفس ما عملت. ينعم الله عليهم ولا يغضب. ويستغفرون، فقد وسعت رحمته كل شىء[1].

وعندما يأتى أمر الله دون استعجال يحجب الكافرون عن ربهم. وتتحسر كل نفس على ما فرطت فى جنب الله، وتتمنى لو كانت ترابا. ترى ما عملت من سوء محضرا، وتتمنى لو كان بينها وبينه أمد بعيد. ولا ينفعها جدالها عن نفسها أو الندم. ويعض الظالم على يديه ويتمنى العودة بعد فوات الأوان. ولا يمكن رده كى يعمل صالحا. ويحاسب قوم عيسى عما نقلوه عن لسانه واتخاذه وأمه إلهين من دون الله وإنكار المسيح ذلك. وقد آمن بعض أهل الكتاب بالطاغوت. قتلوا فريقا وكذبوا فريقا، وأشركوا بالله ولم يؤمنوا به. ظلموا أنفسهم وآمنوا بالطاغوت، وقلدوا غيرهم من الأمم حيث لا ينفع الندم والتفريط فى حق الله. ولا يدخلون الجنة حتى يدخل الجمل فى سم الخياط[2]. وينكشف الخداع فى العمل، العمل للدنيا رياء للناس والذى لا ينفع فى الآخرة، ويذهب هباء منثورا. وتبرز الجحيم للغاوين. شياطين الجن والانس يوحون بالغرور. لم يطعموا المسكين، ولم يكونوا من المصلين. بل خاضوا مع الخائضين، وكذبوا بيوم الدين، وأخذوا أموال الناس بالباطل، وقالوا زخرف القول غرورا، فكانوا كالانعام أو أضل سبيلا. يأتى السماء بدخان مبين، ويغشى الناس عذاب أليم، ويردون سكارى وما هم بسكارى، ويلقون عذابا شديدا، وتكون السماء دخانا. ولا يخفف عنهم العذاب، وتغير جلودهم لمزيد منه. نار الله الموقدة تطلع على الأفئدة. وأعد الله لهم سلاسل وأغلالا وسعيرا، أئمة يدعون إلى النار كأنهم أعجاز نخل خاوية، مقرنين فى الأصفاد، سرابيلهم من قطران، تغشى وجوههم النار. حينئذ لا ينفع الذين ظلموا معذرتهم، ولا تنفع نفس إيمانها إلا إذا آمنت من قبل، والأخلاء اليوم بعضهم لبعض عدو إلا المتقين. تشهد عليهم جلودهم، يملؤون النار هم وأتباعهم. لهم مقامع من حديد، ولهم فيها زفير وشهيق. حينئذ يتنصل الشيطان من غوايته ويوقع المسؤولية على ظلم الانسان. والخاسرون فى الآخرة رضوا بالحياة الدنيا، أعمالهم حسرات عليهم، ولا ينجون من النار. فخسروا الدنيا والآخرة، يصلون نارا حامية، يحسبون أنهم يحسنون صنعا. أعمالهم حسرات عليهم، يؤخذون بالنواصى والأقدام. ومن ورائهم برزخ إلى يوم البعث، ويعرضون على النار غدوة وعشيا. والتركيز

---

(١) جـ٥/٦٠/١٦٥/١٤٣/١٧٣/٣٠٤/٢٣/٢١٣/٢٢٣/٢٥٨/٣٢٠-٣٢١/٣٥٩/٥٠٤/٢٣/٤٥٣/ ٣٥٨/ ٢٨٩/ ٤٨٧-٤٨٨.

(٢) جـ٥/٤٤٥-٤٤٦/٤٤٨/١٠٣/٢٣١/٢٣٤/٣٥٢/٣٨١/٣٠٩/٤١٠/٤٣١-٤٣٢/٤٤٦-٤٤٧/٤٤٢/١٤٠/ ٣١٥/٢٦٨/٣١٧/٢١٣/٢٢٨/١٧٤.

على المعاد على هذا النحو إنما هو رد فعل على مآسى العصر والرغبة فى الانتصار كما هو الحال فى نشأة الأخرويات فى تاريخ الأديان[1].

وفى الايمان والعمل تذكر آيات تجمع بين أعمال القلوب وأعمال الجوارح فشرط المحبة اتباع الله، والذكرى والصبر طريق النجاة. وعبادة الله والعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وتجنب الفحشاء والمنكر والشكر والتوبة، كل ذلك يؤدى إلى اليقين، وذكر اسم الله والتسبيح له فى الغدو والآصال وعدم اللهو بالبيع والتجارة عن ذكر الله. وخير الزاد التقوى، والشريعة نور الله الذى يتم دون إطفاء. والأمانة حملها الانسان بعد أن رفضتها السموات والأرض والجبال مشفقين منها. ومضمون الايمان الايمان بالله والملائكة والكتب والرسل. قمته الجهاد، جهاد النفس، والعزلة عن الظالمين الذين يقتلون الأنبياء، ويكفرون بهم[2]. فى مقابل أعمال أخرى تؤدى إلى الهلاك مثل النفاق الذى يؤدى إلى الاستهزاء بالمؤمنين والطمع مثل من له تسع وتسعون نعجة ويطلب من أخيه نعجته الوحيدة، وتكذيب الأنبياء وقتلهم، وهى أعمال الخاسر الذى بيته أهون من بيت العنكبوت[3].

والتجمع طبيعى فى البشر بل وفى الحيوان. فالدواب والطيور أمم وفى المجتمع أحزاب، كل حزب بما لديهم فرحون. وحزب الله هو الناجى وحزب الشيطان يريد إطفاء نور الله والله متم نوره ولو كره الكافرون. وينصر الله الذين استضعفوا فى الأرض ويجعلهم أئمة ويجعلهم الوارثين، ويهلك فرعون وهامان وجنودهما مما كانوا يحذرون. ويتكون فريق فى الأمة للتفقه فى الدين وإنذار القوم. وهنا تبرز الامامة العملية على استحياء[4].

وتذكر فى الجامعة عشرة أحاديث يتكرر منها حديث الجهاد الأصغر والجهاد الأكبر مرتين. وهو حديث ضعيف يحول الجهاد من الخارج إلى الداخل، والعدو من الخارج إلى الداخل[5]. ثم يظهر التشيع خاصة فى أحاديث فضائل على وخلافته. فالرسول وعلى أبوا الأمة، ولا إله إلا الله عنوان المسلم. والله هو الدهر، لذلك لا يجب سبه. ولذلك جعل الفلاسفة

---

(١) جـ٥/٤٣/٢٠٨-٢١٠/٢٩٦-٢٩٧/٣١١/٤٤/٨٩/٤٤٢-٤٤٣/٤٣١-٤٣٢/١٢٦/١٤٠-١٤١/٢٥٩/٤٢٧/٥٠٥/٤٤٩-٤٥١/٣٦١/٣١٧/٥٠٧/٥٠٠/٤٨٩/٣١٤/٢٢٠/٢٢٩/٢٥٠/٢٩٣.

(٢) جـ٥/٤٦٢/١٧/٤٦/٥٩-٦٠/٧٠-٧١/٧٨/٨٠-٨١/٩٠/١٠٣/١٢٣/١٢٥/١٧٥/١٧/٤٦/٥٩-٦٠/٧٠/٧١/٧٨/٨٠-٨١/٩٠/٤٠٣/١٢٣-١٢٥/١٧٠/١١٥/٩٠/٣١٢/٥١٠/٥٠٨.

(٣) جـ٥/٥٣٣/٢٠٥-٢٠٦/٨٣/٨٧.

(٤) جـ٥/٤٧٢/١١٥/١٧٨-١٧٩/٤٧٤-٤٧٥/٣٩.

(٥) وقد تمت معالجته فى الفكر الاسلامى المعاصر عند الشهيدين حسن البنا وسيد قطب.

الزمان قديما. وهناك عدة أحاديث عن آخر الأنبياء وآخر الأمم ووقت ظهورها[1]. ويستعمل لفظ القرآن ليدل على معانى عادية مثل ما ذكر فيه من بناء على المؤمنين أو المقارنة بين لفظ الجن والجنان والجنات أو آيات الصداقة والجن. كما تشير إلى ضرورة تأويله والتدبر والتفكير فيه وضرب الأمثلة على معانيه الخفية التى لا يدركها إلا الراسخون فى العلم، والموعظة والتذكرة وضرورة تأويله. والمعنى الأهم والجديد هو دور القرآن أى مرحلته التاريخية التى تبدأ بها دولة أهل الخير وزوال دولة أهل الشر إلى أجل محدود فى الدنيا ثم استئناف دور آخر فى الآخرة. الدور الأول مجرد تذكرة ومثل، والثانى تحقق وتصديق. الأول هو السجن والثانى هو الخلاص. ولا يكون الخلاص للانسان وحده بل للحيوان والطبيعة. الأول القرآن الرأسى الذى يستغله الظالم والثانى القرآن الافقى الذى يثور به المظلوم. الأول خارج التاريخ، والثانى داخل التاريخ[2].

و- **قصص الأنبياء.** ويعتمد الاخوان على قصص الأنبياء كملحمة تاريخية يظهر فيها الصراع بين الخير والشر، قراءة للحاضر القريب فى الماضى البعيد. فالتاريخ يعيد نفسه فى دورات وأكوار. وآدم هو الأكثر ذكرا لأنه أول الخلق وسره، ثم موسى الذى يمثل القوة فى مواجهة طغيان فرعون، ثم المسيح الذى يمثل سر آدم فى الخلق من جديد ووحدة الروح والطبيعة والنفس مع البدن، ثم إبراهيم خليل الرحمن الذى عارض عبادة قومه للاصنام، ثم محمد خاتم الأنبياء، ثم سليمان الذى علم منطق الطير، ثم نوح صاحب العزم ونجاته وهلاك من عصاه، ثم يوسف الصديق، ثم هارون رفيق موسى وداود صاحب المزامير، ثم لقمان الحكيم، ثم إدريس هرمس الحكيم، ثم يعقوب، ثم اسحق وشعيب وصالح، ثم يحيى ويونس، ثم يوشع ونون الخضر وهود وإسماعيل ومريم وزكريا[3]. ولكل نبى قوم. فيشتق من آدم بنو آدم، ابن آدم، الآدميون، آدمى. وبنو اسرائيل قوم الأنبياء[4]. ولكل نبى عدو، فرعون لموسى، وقارون نقيض لقمان، حب المال فى مقابل حب الحكمة، وطالوت لجالوت. ومن الاعداء ابن

---

(١) جـ٥/٤٤٥-٤٤٦/٤٤٨/١٠٣/٢٣١/٢٣٤/٣٥٢/٣٨١/٣٠٩/٤١٠/٤٣١-٤٣٢/٤٤٦-٤٤٧/٤٤٢/١٤٠/٣١٥/ ٢٦٨/٣١٧/٢١٣/٢٢٨/١٧٤.

(٢) واستعمل لفظ القرآن عشر مرات جـ٥/٨٠/٢٠٨/٢١٣/٢٤٥/٨٣/١٧٩/٣٣١/٤٧٦/٨٧-٨٨/ ٧٩/٢٠٠.

(٣) آدم(٩٠)، موسى(٨٠)، المسيح(٤٥)، إبراهيم(٤٢)، محمد(٣٠)، سليمان(٢٧)، نوح(١٧)، يوسف(١٣)، هارون ، داود(٩)، يعقوب(٧)، لقمان الحكيم(٤)، ادريس، اسحق، شعيب، صالح (٣)، يحيى، يونس، يوشع، نون، الخضر،اسماعيل، مريم، زكريا(١).

(٤) مثل بنو آدم(٨٣)، ابن آدم(٦)، الآدميون(٣) آدمى(١)، بنو اسرائيل(٦)، آل اسرائيل (٣).

النمرود، هامان، قابيل وهابيل[1]. وتذكر بعض الأسماء العبرية والفارسية وأسماء الملائكة وأسماء بعض الشخصيات التاريخية العربية الاسلامية. كما تذكر بعض الاسماء الاسطورية كما هو الحال فى علم الكلام فى آخر فقرة فى نظرية الوجود عن الجن والشياطين والقرابين لجرجاس والدعاء له والذى تنقش صورته على الهيكل، وهو جرجاس الجراجسة، وابليس الابالسة، وكبير الشياطين، وعظيم الجن أجمعين، رئيس سبعة وثمانين[2].

وتاريخ الأنبياء هو تاريخ الصراع بين الخير والشر، بين الحق والباطل، بين النور والظلمة، موسى وفرعون، قابيل وهابيل، إبراهيم والنمرود، نوح وابنه، المسيح واليهود. الصراع سنة الحياة مثل صراع إخوان الصفا مع إخوان الشياطين. ذرية بعضها مع بعض، ومعجزاتهم يؤيد بعضها بعضا بحيث يكونون مسارا واحدا فى التاريخ بناء على الاختيار والاصطفاء والاختبار. لذلك يوبخ الله اليهود العصاه. الأنبياء هم شموس بنى آدم والشيطن عدوهم أجمعين وقصصهم معه معروفة. لا يحيط بعلومهم أحد من البشر أو الفلاسفة إلا ما شاء الله. لم يذكر الله ذنوبا لهم فى كتبه ليكونوا قدوة لغيرهم. اتفقوا مع الفلاسفة فى التوحيد والعدل. وعلماء التأويل هم الأئمة وخلفاء الأنبياء. أخبروا عن نعيم الجنات كما أخبر الحكماء عن خلود الأرواح. غرضهم وضع النواميس والشرائع كما أن غرض الحكماء وضع السياسات والصلاح فى الدنيا والآخرة. والايمان اقرار باللسان بما أتوا به. ولم يحرموا إلا الموسيقى التى تضعف النفوس لنيل شهوات الدنيا وليس الموسيقى التى تزهد فى الدنيا طلبا للآخرة التى اشتغل بها الحكماء. والعلماء خلفاؤهم، يسيرون على طريقهم وهم الأئمة المهديون الذين يقضون بالحق. الأنبياء والحكماء متفقون فى الغاية. والخطورة فى جعل الفلسفة أو النبوة المصدر الوحيد واستبعاد الآخر وكلاهما من الله. موضوعهما واحد. ويستعمل الاخوان الشعر حول الأنبياء، إبراهيم ويوسف سليمان ويونس والمسيح وأسماء قابيل وهارون وماروت وأهل الكهف ويأجوج ومأجوج والدجال. وهو شعر ركيك ولكنه قادر على صياغة القصص، ويكشف عن أهم الأنبياء والحكماء خاصة مع توافر الطابع الدرامى للصراع بين الخير والشر، وأثر السحر على الآدميين فى أجسادهم، وقصة هاروت وماروت

---

(١) ابن النمرود(١٦)، قابيل وهابيل(٧) عاد وثمود، الفراعنة(١).

(٢) من الأسماء العبرية: عيصو، آصف بن برحيا(١٠)، بان(٥)، راحيل(١). ومن الأسماء الفارسية: خوشاك، مغان أردشير بن بابك(١). ومن الشخصيات التاريخية: أحمد، عائشة، بلقيس(١). ومن أسماء الملائكة: جبريل(١) ومن الاسماء الاسطورية حبر جباس(٦) رئيس الايالسة(١) ولا يذكر من الاسماء التى تبدو يونانية إلا اثنان: بطليموس لتحديد آيات التاريخ عند اليونان ومسيطوس المصرى كمصادر لحكمة اليونان جـ٤/١١/٣٠٢/٣٠٤.

وهبوطهما من السماء إلى الأرض ومفارقتهما جوار ربهما والملائكة مثل مفارقة إبليس للملائكة باستكباره وعصيانه ومفارقة آدم الجنة من خطئه ونسيانه[1].

ويذكر آدم أبو البشر بمفرده أو فى صيغة ذريته فردا. ابن آدم مرادف للانسان أو جماعة "بنى آدم" مرادفا للبشر. خلق من طين ثم نفخ فيه بالروح. خلق مرتين، الأولى من الطين، والثانية من الروح. وخلقت به النسب الكونية. فآدم نموذج النسبة والتناسب والمقياس فى الخلق. قرنت النفس الانسانية بجسد آدم الذى خلق من تراب. وقد خلق الله آدم على صورته ومثاله كما جاء فى بعض الكتب. فهو مؤهل للطاعة. وخلق آدم عاريا وكانت الكواكب فى إشراقها، وأوتاد الأبراج قائمة، والزمان معتدل، وعلى رأسها شعر طويل. وكان قبل آدم الجن وعزرائيل وإبليس أسير، فرعون آدم. كان خلق آدم وحواء من الطين بعد كون الحيوان من الأرض، وآدم وحواء بحذاء الجوزاء من الشرق. اصطفاه الله وكرمه هو وأولاده من بين سائر الحيوانات. ومن فضائله كثرة العلوم[2].

وقد سجدت الملائكة لآدم ساعة الخلق إلا إبليس، رفض واستكبر وقرر غوايته إلى يوم الدين، وأخرجه من الجنة. وظل هو وزوجه فى الأرض دون حماية إلا أن الله ألهم عطارد فألهم آدم النطق. وترمز قصة خطيئة آدم من السقوط والخلاص إلى محمد فى هذه الدنيا وحاجته إلى العون والخلاص منها، عالم الكون والفساد ومعاونة الاخوان الفصحاء أقرب إلى المسيحية منها إلى الاسلام. وبعد أن سقط آدم فى عالم الظلام احتاج إلى عالم النور. وكبر إبليس إحدى المعاصى، وامتدت إلى جسد قابيل، وكبر فرعون وكذلك أخذ ما ليس للانسان واستحقاقه فسقطت رتبته، وانكشفت عورته، وشمت به أعداؤه. وشر الأخلاق كبر النفس، وحرص آدم، وحسد قابيل. وتقبل الله قربان أحدهما دون الآخر. والقصة كلها لا يمكن معرفتها بالعقل. لذلك أيده الله بالوحى والالهام، وأنزل معه الكتاب ليدعو إلى الجنة التى منها خرج. وعلم الله آدم الاسماء كلها، منافعها ومضارها أى حقائق الكون. وأمر الملائكة بالصعود إلى الجنة. ثم علم آدم أولاده تلقينا وتعريفا لما تكاثروا. خلق الله آدم أبا البشر وجعله ناطقا متكلما فصيحا مميزا بالقوة الناطقة والروح الشريفة والقوة العاقلة القدسية. وأصل الحروف والخطوط خطان ومنهما تركبت الحروف مثل صوت الانس كلهم من شخصين آدم وحواء. وهى الحروف التى

---

(١) جـ١/٥/٢١١/٢٣٩ جـ١/٦/٢١١/٢٥١ جـ١/٧/٢٧٥ جـ٣/٧/٢٩٨-٢٩٩ جـ١/٣/١٤٣-١٤٤ جـ١/٥/٢١٠-٢١١/٢٣٩ جـ١/٦/٢٥٤ جـ١/٢٦٧/٢٧٣-٢٧٥ جـ١/٨/٢٩١/٢٩٤-٢٩٥ جـ١/٩/٣٤٤/٣٦٣/٣٧٣ جـ١/٥/٢١٠ جـ١/٦/٢٥١ جـ١/٧/٢٧٥ جـ٤/٥/١٤٢-١٤٤ جـ٤/١١/٣٠٩/٣٢٧جـ١/٩/٣٧٥.

(٢) جـ٣/٨/٢٨/٢٨٢/٣٤٣ جـ١/١٤/١٨ جـ٤/٨/٢٠٦ جـ٣/١٦/٦٣ جـ٤/٨/٢٢٩ جـ٤/١١/٣٢٧ جـ٤/٧/٣٦٠-٣٦١ جـ٢/٨/٢٢٨ جـ٣/١٧/١١١ جـ٢/٨/٣٠٦ جـ٢/٤/٢٢٨ جـ٣/١٧/١١١ جـ٢/٨/٣٠٦ جـ٢/٤/٢٢٨ جـ٣/٧/١١٢ جـ٥/٨/٢٨٣ جـ٤/١/٤١٤.

علمها الله لهم. وأصل العلوم وأشكال الكتابات وفنون التأليفات لأهل الهند من الحروف التى خرجت مع آدم والتى بها عرف أسماء كل الموجودات. وعدد حروفها تسعة لمناسبتها للأفلاك التسعة الحاوية لجميع الموجودات. ثم تفرعت بعد ذلك واختص بها أهل الهند لأن آدم هبط بها من الجنة. وظل آدم يحفظ أسماء هذه الحروف ويتكلم باللفظ وينطق بالمعنى ويدل عليه. ولم يخط بيده بالقلم إلى أن ظهر علم الكتابة(١).

ومع ذلك فهو خليفة الله فى أرضه منذ الخلق حتى يوم القيامة لما به من مثال باق إلى يوم الدين. هو الانسان الأول، النفس الكلية، أبو البشر الترابى، له الحكم فى هذه الأرض والربوبية على جميع من فيها إلى يوم القيامة. حذره الله من إبليس الذى رفض السجود له والاستخلاف فى ذريته بعد التوبة وهو الأمر الثانى والألوهية الثانية، وهى خلافة النبوة، ومملكة الرسالة، والامامة وفى ساعة الخلق. وبعد أن استوى الله على العرش أخذ الميثاق عليه وعلى ذريته إلا يعصون ربهم. وقد عاتب الملائكة الله وراجعته فى الخطاب وسجودهم لآدم. فالقصة كلها محكمة الأطراف تفسر سبب كون الظلم ووقوع النفس فى غرورها وخلق آدم الأول وسبب عصيانه وحديث الملائكة وسجودهم لآدم واستكبار إبليس من السجود وشجرة الخلق والملك الذى لا يبلى، وسبب أخذ الميثاق إلى ذرية آدم، وأخبار القيامة. ثم أصبح الاخوان نياما فى كهف أبيهم آدم مدة من الزمن حتى جاء وقت الميعاد فتفرقت بهم البلاد فى مملكة صاحب الناموس. وشاهدوا المدينة الروحية التى خرج منها آدم وزوجه بعد خداعهما من إبليس. فالقصة تعود من جديد، والعودة إلى السماء. السقوط من السماء فى البداية، والعودة اليها فى النهاية(٢).

وابن آدم أصبح عنوانا للانسان من حيث هو إنسان، مخلوق إلى الأبد. وبطاعته الأوامر وتجنبه النواهى يصبح حيا مثل الله وأن يقول للشىء كن فيكون مثله. وله محلان، الأول فيه عيوب نفسه، والثانى عيوب غيره. ويرتبط به ولداه قابيل وهابيل، استمرارا لقصة الظلم والعدوان والصراع فى نشأة البشرية. فقد قتل قابيل هابيل وظن أهل هابيل، أنه قتل بفعل الجن. ومنذ ذلك الوقت استظهر بنو قابيل على بنى هابيل. واستمر القتال أخذا بالثأر هو نفس ما فعله السباع بعدما رأوا امتثال بنى آدم(٣).

---

(١) جـ٢/٦/٤٨ جـ٢/٨/٣٤٣ جـ٣/١٥/٥ جـ١/٢/١٠٠ جـ١/٩/١٥١/٢٦٣ جـ٤/٧/١٦٦ جـ٣/١٧/ ٤١٣ جـ٤/٧/١٥٧ جـ٥/٨/٢٢٩ جـ٣/١٧/١٢ جـ٣/١٧/١١٣/١٤١ جـ٣/٤٧/١٤٤/١٤١ /١٤٨/٥١ جـ١/ ٢/١٠٠ جـ١/٩/١٥/٣٦٣ جـ٤/٧/١٦٦ جـ٤/١/٤٥٨ جـ٤/٤/٤٤ جـ٤/ ٩/٢٦١ جـ٤/٥/١٠١.

(٢) جـ١/٩/٣٠٦ جـ٢/٨/٢٠٨ جـ٤/١/٤٧٥ جـ٤/١١/٣٧٧ جـ٤/٧/١٧٩ جـ٤/١/٥١٢ جـ٤/٧/٢٦١ جـ٤/١/٥١٢ جـ٤/٢/٩-١٠ جـ٤/٣/١٨ جـ١/٨/١٨/١٢٢ جـ٤/١/٤٢٧.

(٣) جـ١/٩/٢٩٨ جـ٢/٨/٢٣٠-٢٣٥/٢٤٧ جـ٤/٢/٢٧٥.

ولبنى آدم العلم والمعرفة، والنبوة والحكمة، الكتابة والقراءة، والأخبار المروية وادراك الحواس. اصطفى الله من بينهم الأنبياء رسلا لاعطائهم الوحى ليدعون الله، يرضون بقضائه، وهم ذرية الأنبياء الذين قربهم الله اليه. والنفوس متفاوته فى طاعة الله فى ذرية بنى آدم. والأنبياء هم الأولياء والأصفياء منها. بنو آدم أجسامهم ثقيلة إلى أسفل وصورتهم آدمية. أما العلماء والفقهاء فقد تجاوزا الآدمية الحيوانية(١).

وبنو آدم هم ذرية آدم. واليهم يتوجه النداء بأن الله حى لا يموت. توالد من آدم وزوجه البشر جميعا. اقترن بها وحملت منه. أبوان، الذكر والأنثى، والأنثى تحت الذكر، ومنهما كان العالم. وكما أن لآدم ذريته فكذلك للشيطان ذريته فى غواية بنى آدم وعداوتهم له. وهم مطالبون بالتخلص من جناية آدم بعد أن عصى ربه فخرج هو وذريته من الجنة، عالم الأرواح. ولما كانت النسب تختلف بين الأفضل والأقل فضلا فان البشر أفضل من الملائكة الذين كانوا قبل آدم لأنهم فى هذا العالم يصارعون الأضداد الذين بهم سيكون خراب العالم(٢). ويظل بنو آدم فى الأرض قادرين على الهداية أو العصيان، على العدل أو الجور، لقد خلق بنو آدم من شعوب وقبائل مختلفة ألوانها وألسنتها. وكلهم خلفاء الله فى الأرض. ولهم ملوك يدبرون أمورهم ولكنهم أضلوهم بكثرة اختلافاتهم وآرائهم ومذاهبهم. فالاختلاف مهلكة. وهم الآن الأكثر عددا أفرادا وشعوبا. لذلك تكاثرت لغاتهم وتعددت. كما ركب بنو آدم من الأخلاط الأربعة، وعليها قامت الأخلاق، العزم من التراب، واللين من الماء، والحدة من الحرارة، والأناة من البرودة. لذلك تم الخلق تدريجيا حتى لا تضيق بهم الأرض(٣).

وبين بنى آدم والحيوان صراع وألفة كما بين الانس والجن. وقد تم تأجيل الصراع الحالى بين الانسان والحيوان تاريخيا. بل إن طباع الحيوان قد تغيرت بظهور الانسان. فالضفدع يداخل بنى آدم فى منازل، فى حين أنه بين الانسان والحيات عدوإة قديمة وحقد كامن. يأكل بنو آدم الحيوان ثم تأكلهم الديدان. وقد تغيرت طباع الحيوان إلى أسوء. فظلت تقاتل بعضها بعضا بعد أن رأت بنى آدم يفعلون ذلك. والله يعلّم بنى آدم من النحل الذى يخلق عسلا من غير هيولى لاثبات قدرته. ويتناظر الحيوان والانسان أيهما أفضل بعد مناظرة الجن

---

(١) جـ٣/٢/٢٠٨ جـ٤/٩/٧١-٧٤ جـ٤/٢/٥٣١/١٥٣ جـ٢/٨/٣٤٣ جـ٣/٧/٢٩٩ جـ٢/٤/١٢٧ /٢٢٧/ ٢٤٢-٢٤٣ جـ٢/٨/٢٤٣.

(٢) جـ١/٤/١٥٨ جـ٢/٨/٢٠٩/١٨١ جـ٣/١٧/١١٣/١٤٤-١٤٥ جـ١/٩/٣٦٥ جـ٢/١/٢١ جـ٢/ ٦/ ١٣٦/١٤٧.

(٣) جـ٣/٨/٢٠٤/٢٢٤-٢٢٥ جـ٢/٨/٢٨٩/٣٠٠/٣٥٥-٣٥٦ جـ٢/٣٦٩-٣٧٢ جـ٢/٨/٢٠٣-٢٠٤/ ٢٠٨/٣٤٥ جـ٣/١٧/١١٥ جـ١/٩/٣٠١ جـ٤/١/٤٧٥.

والانسان. فالانسان بين الحيوان والجان. الكلاب تجاورهم وتتداخل معهم وتتجانس مع أخلاقهم. وأطعمة الانسان والحيوان متشابهة. ولهم طباع السباع. ومع ذلك يعتدى الانسان على الحيوان بالسلاح. ولهم ملوك وطغاة معتدون. ولهم حيل يسيطرون بها على البحار. وللحيوان يد بيضاء على الانسان. حواه الحوت فى بطنه، وتسلط الذباب على الملوك. فأيهما أقوى وأيهما أفضل، الانسان أم الحيوان؟ وفى قصة رمزية تشكو الحيوانات بأسرها فى أيدى بنى آدم كما تشكو تعاونهم مع بنى آدم ضدهم. وتود البهائم الهرب من بنى آدم، وهى تصلح جنودا للملوك. يجور بنى آدم على الحيوان. لذلك جاءت دعوات الرفق بالحيوان عن حق بعد أن تحول الواقع إلى مبدأ شرعى نتيجة لاضطرار الانسان البدائى الصيد للطعام وأخذ جلد الحيوان للكساء[1]. وهناك عداوة أخرى بين بنى آدم والجن، بين بنى الانسان وبنى الجان، عداوة قديمة قبل آدم إذ كان قد أخذه عزرائيل أسيرا وهو فرعون آدم. وكلما تذكره بنو آدم امتلأت قلوبهم حقدا عليه. العداوة قديمة والذاكرة حية. حاولت الشريعة والملة والدين الصلح بينهما. وتراجع بنو الجان إلى ديار بنى آدم. فلما طرح إبراهيم فى النار اعتقد بنو آدم أن ما فعله النمرود كان من فعل الجان. ولولا معاونة الجن سليمان لكان حكمه حكم بنى آدم. تم الصلح بين بنى الجان والمسلمين من أولاد آدم إلى اليوم. ويظل الجان يجاور بنى آدم فى بساتينهم وبنى آدم يبغضونه. ويستطيع الجان أن يدخل من أهواء بنى آدم[2]. والسماء مسكن لنفوس الجميع، الملائكة والشياطين وبنى آدم والحيوانات.

ويأتى موسى بعد آدم فى الأهمية. واذا كان إبليس عدوا لآدم فان فرعون عدو موسى. والمعنى الشعبى لفرعون معنى صحيح، الشر والفرعنة والطغيان. وعلاقة موسى بفرعون مثل علاقة إبراهيم بالنمرود. وقد استطاع موسى إبطال سحرة فرعون بعد أن أتهم بالسحر من هامان وفرعون. وسحر أقوى من سحر، والعقلية واحدة. وأنجى الله إسرائيل من عذاب فرعون، وفلق البحر وأعطى الله موسى النبوة والملك ليجمع فيه الدنيا والآخرة نظرا لتعود بنى اسرائيل على الملك، القصد الأول الدين، والثانى الملك. ولفرعون خاصية الكبر التى لابليس. لذلك أجابه موسى عن أسئلة فرعون عن رب العالمين بجواب يليق بربوبيته. والوعى الفردى لآل فرعون مستقل عنه. وهو الرجل المؤمن الذى دافع عن موسى فى حين استنكف آل فرعون من الدخول تحت طاعة الأنبياء[3].

---

(١) جـ٢/٨/٢٦٦/٢٧٢/٢٩٧/٣٣٥/٣٦٤، جـ٢/٨/٢٤٤-٢٤٦/٢٥٦/٢٥٩/٢٦٣/٢٨٢/٣٠٤-٣٣١/٣٣٩-٣٤٣ جـ٢/٨/٢٤٥/٢١٨/٢٢٢٦/١٤٢ جـ٢/٨/٢٠٤/٢٢٤-٢٢٥.

(٢) جـ٢/٨/٢٢٨/٢٣٠-٢٣٢/٢٥٤-٢٦١/٣٠٧ جـ٤/١/٤٧١.

(٣) جـ١/٩/٣٧٤ جـ٢/٨/٢٣٣/٢٨٣/٣٦٤-٣٦٥ جـ٤/١/٥١٣-٥١٤ جـ٤/١١/٣١٣/٣٢٨/٣٧٥ جـ٤/١١/٤٢٦ جـ٤/١/٥١٣-٥١٤ جـ٤/١/٤٠٨ جـ٣/٧/٢٩٧/٤٥٨.

ولكل نبى صديق مثل هارون لموسى، يسر اليه ما يشعر به. وقد بدأ موسى بالدعوة لأخيه هارون من أولاد يعقوب وغيره من علماء إسرائيل حتى بلغوا سبعين رجلا سرا ثم أظهروا بعد ذلك الدعوة وبدأ موسى بالفتيان. وكذلك فعل المسيح فى بيت المقدس ثم محمد فى مكة. تبدأ الدعوة سرية قبل أن تصبح علنية وهكذا يفعل الاخوان. ولما أراد موسى الصعود إلى الجبل وترك هارون لبنى اسرائيل خشى هارون أن يحدثوا حدثا آخر بعد عبادة العجل. إلا أن ملك الموت قبض روح هارون فأخذها موسى فاتهمته اسرائيل بقتل أخيه. وبقى موسى بعد وفاة أخيه، وكتب لهم التوراة. وسلمهم إلى يوشع. وصعد إلى الجبل وتوفى هناك. وبقت اسرائيل أربعين سنة فى التيه حتى انقذهم يوشع(١).

وكما أن لآدم علاقة خاصة بالله، فقد خلق آدم بروح منه كذلك لموسى علاقة خاصة بالله. فهو كليم الله بعد أن طلب رؤيته بوسوسة الشيطان. فلما ناجاه الله أدخل السرور والفرح على قلبه فصفر وغنى وطرب. كلم الله موسى وناجاه وناداه باسمه. وسأله موسى عن سبب خلقه. فاذا كان الخير فقد سكن الجنة مع الملائكة بشرط ذكر اسم الله وخشيته. واذا كان لابتلائه فرعون فلأن الله اختاره يخاطبه بلسانه ويعلم بنى اسرائيل التوراة. فلما طلب موسى البقاء فى الجنة دون الابتلاء بالأرض كان جواب آدم الذى عاش فى الجنة ولم يحفظ عهده فعصى وغوى وخرج. أما طلب موسى النظر إلى الله إذا ما استجاب الله فانه لن يهنأ له العيش بعد ذلك، وتم تأجيل الطلب حتى موعد اللقاء. وهو تحليل فى غاية التعقل والاحترام المتبادل فى حين أن التوراة كلها لعنات على إسرائيل. ويبدو فى التحليل الوضع بالمعنى فى الأخرويات وليس فى المصالح العامة. ويتجاوز أسلوب التوراة إلى عمل أدبى فنى مثل أدب الانتحال، أقرب إلى التأليف منه التى الترجمة مثل استعمال القرآن الحر لتقوية النثر الفنى(٢).

وقد جعل الله موسى منذ ولادته قرة عين فرعون. وأتم موسى ميعاد ربه وكان من الشاهدين. آمن موسى مع غيره من الأنبياء بخلود الروح وبقائها وصلاح حالها بعد تلف الأجساد. وأثبت أن الاجسام تقطع بالحديد وليس النفوس. ولكن بنى اسرائيل عبدوا العجل فى غيبته، وأنكروا خلود الروح. فطلب منهم موسى التوبة. وأمرهم بضرب عنق العجل لأن فى تلف الأجساد صلاح النفس وطاعة الرب. لذلك رضى السحرة بتلف أجسادهم استبقاء لأرواحهم. والنبوة رسالة من الله إلى النبى للسيطرة على أهواء البشر. فقد ارتد رسول موسى بعد أن عشق امرأة. وقد أوصى موسى بنى اسرائيل بالخضوع إلى شرائع التوراة التى أنزلها الله، وبالتضرع والدعاء وإقامة التوراة. وأصلح ما بين الجان وبنى إسرائيل بالدين والشريعة

---

(١) جـ٢/٥/١١١ جـ٣/١٧/٢٦٢ جـ٤/٣/١٦/٢٨٠ جـ٤/٧/١٥١.

(٢) جـ١/٣/١٤٣ جـ١/١/٢٤١ جـ٢/٨/٢٨٠ جـ٤/٤/١٣ جـ١/٩/٣٨٣-٣٨٥.

فدخل كثير من الجن وبنو موسى. وقد أعطى الله موسى الشريعة لما فيها من أمر ونهى وحدود ورسوم وأحكام. وأعطى الخضر السر والغيب والكتمان. ولم يستطع موسى معه صبرا. والشرائع تتغير وتتبدل. فكانت شريعة موسى لزمانه(1).

وبنية النبوة واحدة، وقصة كل نبى لها نفس المغزى. قام المسيح بعديد من المعجزات فى حياته عن طريق الاشفاء. ويؤولها الاخوان تأويلا روحيا، مداواة النفوس لا الأبدان. وكأن لا يمر بحجر أو شجر أو شيء إلا ويكلمه ويعرّفه ما يصلح له بوحى من الله الذى يعطى الحكمة لعباده المصطفين. أحيا الأجسام بعد موتها، وأخرج الأرواح الشريرة من الأبدان. وشريعته لعصره تتبدل كما تبدلت شرائع الأنبياء السابقين. وجاءت شريعة المسيح ودعوته إلى بقاء النفوس كرد فعل على تمسك اليهود بمظاهر الشريعة. يقرأون التوراة وكتب الأنبياء غير قائمين بواجبها ولا عارفين حقائقها ولا أسرارها. فشرح المسيح صدورهم للمعاد، ووجههم إلى العالم العلوى، فسار معه قوم كثيرون. ودعا المسيح الخلق من آلجن والانس. ونصره الحواريون. وانتصرت دعوة المسيح من أقاصى الأرض شرقا وغربا. ونصح الحواريين بألا يضيعوا الحكمة فيضعوها لغير أهلها أو يمنعوها عن أهلها فيظلمونهم(2).

ويستشهد بأقوال عيسى للحواريين على الزهد فى العالم اليوم لمن يريد دخول الفردوس غدا. فطلب الدنيا والآخرة لا يجتمعان مثل المشرق والمغرب فى مواعظ كثيرة للمسيح لبنى اسرائيل بطريقة حوار الله وموسى حتى حج آدم موسى. هناك إذن دين واحد هو التصوف. الحياة الدنيا استعداد للآخرة. وتلك مسؤولية العلماء الذين يصدون عن سبيل الله ولا يسيرون هم فيه. والجاهل أعذر من العالم. الموت مفارقة الجسد. كما أن الولادة مفارقة الرحم. والترهب مثل أعلى(3). وقد وصف المسيح الجنان ونعيم أهلها بأوصاف غير جسمانية مثل ملكوت السموات، على يمين. الله ولم يرمز لأن التوراة قد هذبتهم، وكذلك كتب الحكماء. وكانوا غير محتاجين إلى الاشارات والتنبيهات. وقد طلب المسيح الاستعداد للقتل والصلب، وحذر من عدم الارتداد. وقد نصره الحواريون اعتقادا منهم فى خلود النفس. وقد عبر المسيح للحواريين عن هذا المعنى بأنه جاء من عند أبيه وأبيهم، وأنه سيكون على يمين العرش بعد

---

(1) جـ٢/٨/٣٥٣ جـ٤/٣/١٩ جـ٤/٧/٢٧-٢٨ جـ٤/٥/٧٤ جـ١/٣/١٥٦ جـ٢/٨/٣٥٣ جـ٤/٥ /١١٧ جـ٢/٨/٢٣١ جـ٤/١/٥٠٩/٤٨٧.

(٢) جـ٢/٨/٢٢٨/٢٣٠-٢٣٢/٢٥٤-٢٦١/٣٠٧ جـ٤/١/٤٧١.

(٣) جـ٣/١٥-١٦/٧٢ جـ١/١٤٤ جـ٤/١/٤٨٥/٤٨٧ جـ٤/١١/٣١٢/٤٢٥-٤٢٦ جـ٤/٣/٢٨-٣٠ جـ٢/ ٨/٣٣٢/٣٦٨ جـ٤/٥/٤٢٢ جـ١/٣/٤٤ جـ٢/٨/٢٨٤ جـ٢/٩/٣٨٥-٣٨٦ جـ١/٩ /٣٣٩/٣٧٥ جـ٣/١٣/٨ جـ٣/١٦/٧٧.

مفارقة الهيكل، يشفع للمؤمنين. ورضى المسيح بقضاء الله، وانقاد للمقادير، وسلم ناسوته إلى اليهود عن طيب خاطر، وهى النفس المطمئنة. فلا فرق بين الانجيل والقرآن. وعرف الناس أن المسيح لم يقتل، فنبشوا القبر، ولم يجدوا الناسوت فاختلفوا. وتفرقوا إلى بلاد الغرب والحبشة وروما وأنطاكية وفارس والهند ومن بقى فى إسرائيل. وما يهم أيضا هو بعث المسيح. إذ قال للحواريين فى وحيه له أنه إذا فارق الهيكل أى البدن فانه يكون واقفا فى الهواء على يمين العرش ومن ثم فهو حاضر شاهد لا يجب مخالفته حتى يكونوا معه فى السموات. وهذه هى الولادة الثانية. وقد اعتقد البعض اعتقادات خاطئة مثل قتل اليهود له. والله هو الذى يحكم بين عباده فيما اختلف فيه أنصاره. فارتدوا وصوروا وعملوا التماثيل لله وللروح القدس وجبريل ومريم والمسيح تذكرة لهم بأحواله[1].

وإبراهيم خليل الرحمن، ناجاه وبحث عنه حتى عرفه. وتلك ملة إبراهيم. اتبعه عليها الناس وهى ملة الاسلام. بنى الكعبة كما بنى سليمان إليا فى القدس. ففى كل الديانات مناسك وبيوت وقرابين وهياكل وصلوات. وضع الحجر والمقام وعلم الناس المناسك ليشهدوا منافع لهم. وحج وطاف ولبى وصلى وطاف وسعى ووقف بعرفات وبات بالمزدلفة، وضحى بمنى، وحلق وعرى، تصفية للنفس. وانتقل إبراهيم إلى التأمل فى الطبيعة إلى إقامة الشعائر إلى الصعود بالروح. حطم الفتى الأصنام. وكانت نفسه مطمئنة بالايمان حتى رأى ملكوت السموات والأرض وكان من المؤمنين. وتبعته ذريته. والسحر الحلال هو العلم الذى يعرفه المعلم الواصل والحكيم الفاضل[2]. طرحه النمرود فى النار. وظن الناس تعليم المنجنيق من الجان ولكن البق قتل النمرود فى النهاية. قتل الأضعف قوة الأعظم سلطانا وصولة وتكبرا. وهو اسم النمرود فى الثقافة الشعبية. وطرح إبراهيم فى النار مثل تخريب نبختنصر إليا وحرقه التوراة وقتل أولاد سليمان وآل اسرائيل وطرد آل عدنان. وقد فعل ذلك نمرود لما أخبره المنجمون بمولود جديد يخالف دينه على عبادة الاصنام. ولو انه سأل النجوم لأهدته. ولكن إيمان إبراهيم خلصه من جنون الآدميين اعترافا بالوحدانية، فالله هو الذى يهدى ويشفى ويغفر. ولابراهيم حكاية أخرى مع قارون تمثل التعارض بين الروح والبدن، بين الآخرة والدنيا. وقد امتحن إبراهيم فى منامه

---

(١) جـ٢/٨/٣٦٩/٣٦٨-٣٦٩ جـ٤/٣/٣١-٣٢ جـ٤/٤/٥٨/٧٤ جـ٤/٤/١٧٥جـ١/٣/١٣٨/١٥٧ جـ٢/١١/٤٤٣ جـ١/٣/٧٢/١٤٤ جـ٤/٤٤١/٤٨٢-٤٨٣.

(٢) جـ٢/٦/١٤١-١٤٢ جـ١/٣/١١٣ جـ٢/٥/١٢٨-١٢٩ جـ٢/٨/٢٨٠/٢٦٦/٣٥٣/١٨٣ جـ٤/ ٧/١٥١ جـ٤/٩/٢٦١ جـ٤/٤/٥٣/٥٨/٤٨/٦/٢٦ جـ٣/١٥/٤٦ جـ٣/٧/٣٠٥/٣١٣ جـ٤/١/٤٨٧ جـ٤/٣/٣٢ جـ٤/٦/١٤٣ جـ٢/٥/١٢٨-١٢٩ جـ٢/٦/١٤٢ جـ٤/٧/١٥١ جـ٤/٩/٢٥٢ جـ٣ /٧/٢٨٩/٣٠٥ جـ ٤/١/٥٣١ جـ٤/٣/١٨.

بذبح ولده اسماعيل، وكان لابد من تصديق الرؤيا لأن رؤيا الأنبياء صادقة. ثم أعطى الله درسا للبشر بأن الانسان قيمة. لا ينكر رؤية نبى أو إرادة اله[1].

ويأتى سليمان فى الأهمية قبل داود[2]. فالحكمة تسبق الملك، جمع الله له النبوة والملك كما جمعها ليوسف بالرغم من زهدهما فى الدنيا. وهو من ملوك العراق وليس من الشام نظرا لظلم الأمويين وعدل العباسيين، وسليمان ملك عادل لا يظلم. عرف سليمان كل اللغات، لغة الطير، الهدهد والنملة، ونقل العلوم من أمة إلى أمة، وأخذ علوم الكلدانيين والبابليين والأشوريين والمصريين واليونانيين. وهو ما فعله الروم حين غلبوا اليونان وما فعله اليونان عندما غلبوا غيرهم. وكان سليمان متكلا على الله، مستندا اليه، مستعينا به، عارفا بفضله على عكس قارون الذى ادعى العلم. عرف سليمان الله وخر له ساجدا. وقد بنى سليمان مسجد إليا الذى يسميه اليهود الهيكل، فى عصره وليس بيديه. وقد هدمه نبختنصر كما فعلت الروم مع ثغور المسلمين بالرغم من دفاع المجاهدين حماية للبلدان من الأعداء. كما أطاعت اليمن سليمان. والجن أفضل من الانس كفرا بظلم البشر. وسخر له الله الجن وأيده بالملك. وافتخرت الجن على الانسان بمعاونتها سليمان. فلما مات كانت فى عذاب مهين. واتصل عن طريقهم ببلقيس عندما غلبوا غيرهم. بل ويحدد الاخوان أسماء الجن. وكانت الجن تخشاه لأنه كان يكلف الطغاة منهم بالأعمال الشاقة[3].

وكان داود يقرأ مزاميره فى البيوت فى الصلوات وعند القرابين وفى الدعاء والتضرع والبكاء، وكما يفعل النصارى فى كنائسهم والمسلمون فى مساجدهم لتساعد القلوب على الخضوع والنفوس على الخشوع والانقياد لأمر الله والتوبة من الذنوب. كان الزبور يقرأ فى المحراب بألحان طيبة. وكان داود أواها حليما. ونجا آل داود من عذاب نبختنصر. وقد سعى داود إلى التفرقة بين المرء وزوجة أوريا بن حنان. قدمه أمام التابوت بدافع الهوى والحسد الغالب حتى قتل وتزوج بامرأته. ويقال أنها أم سليمان مما يضع قضية عصمة الأنبياء موضع التساؤل[4].

---

(١) جـ١ ١٤٣/٣/٢١ جـ١ ٣٧٦/٩/١ جـ٢ ٢٥٧-٢٥٦/٢٣١/٨/٢ جـ٢ ٢٨٠/٨/٢-٢٨١/٣٥٣/٢٥٤/٢٢٢ جـ٤/ ٤٦/١٥ جـ٣ ٢٤٧/٢/٣ جـ٤ ٨٩/٥/٤ جـ٤ ٢٧١/٩/٤.

(٢) يذكر سليمان بن داود الاسرائيلى مع تبع الحميرى وأفريذون النبطى والاسكندر اليونانى وأردشير بابك الفارسى كنماذج من عظماء البلدان جـ١ ١٦٦/٤/١.

(٣) جـ٢ ٢٨٠/٨/٢ جـ٤ ٤٩٧-٤٩٦/١/٤ جـ٢ ٢٤٩/٨/٢ جـ٣ ١٥٠/١٧/٣ جـ٤ ٨٠/٥/٤ جـ٢ ٢٣٢/٨/٢ جـ٢/ ٧/ ١٥٣ جـ١ ٣٢٣/٩/١ جـ٤ ٨٠/٥/٤ جـ٢ ٢٣٢-٢٣١/٨/٢.

(٤) جـ٢١ ٢٠٧/١٨٦/٥/٢١ جـ٤ ٤٩٧/١/٤ جـ٣ ١٦٤/١٧/٣ جـ٢ ١٣٣/٢.

ونوح ضمن أولى العزم من الرسل الخمسة مع إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، ذرية بعضها من بعض. ومن الطبيعى أن يؤمن بالأنبياء أراذل القوم، المضطهدون والمستضعفون والمنبوذون. وكل من يعصى الأنبياء وينكر المعجزات ويكذب ويستكبر يحق عليه العذاب مثل طوفان نوح، وريح هود، وغرق فرعون، وعقر ناقة صالح. كانت المعجزات أداة للاقناع حتى نهاية النبوة. وقد غرق ابن نوح مع الغارقين مع أنه حاول انقاذ نفسه طبقا لمقاييس العلم والمشاهدة. وقد تطورت الشرائع من نوح إلى إبراهيم إلى موسى إلى المسيح إلى محمد طبقا لحاجة كل عصر ومستواه فى تقدم الوعى الانسانى(١).

وتمثل قصة يوسف أيضا الصراع بين الخير والشر بدافع الحسد ونزعات الشيطان من أولاد الجن عندما قذفه إخوته فى الجب، طبقا لتاريخ الصراع بين الانس والجن. وهو نموذج لجمال الفتى الذى لا يقاوم عند المرأة، والرجل الصادق القادر على المقاومة. كما أنه نموذج الجمع بين النبوة والملك مثل موسى وداود وسليمان ومحمد بالرغم من زهدهم فى الدنيا، وهو نموذج للعلم وتأويل الأحاديث والرؤية الصادقة والمقام عند الله، نموذج النفس المطمئنة(٢).

أما إدريس وهو هرمس الحكيم فانه صعد إلى فلك زحل، ودار معه ثلاثين سنة حتى شاهد جميع أنواع الفلك. ثم نزل إلى الأرض وأخبر الناس بعلم النجوم، وأصبح فى مقام علّى. لذلك يسمى إدريس الرفيع. بالرغم من احتمال خطأ بعض المنجمين إلا أن العلم لا يبطل لأنه معجزة إدريس آمن بها ملك زمانه وليكون العالم على أتم حالاته وأكمل غاياته كما هو الحال فى السفر الرابع من صحف هرمس. وهو نفس ما فعله هرمس عندما تشوقت نفسه إلى الصعود والاستمتاع بالنظر إلى الموجودات، مجرد الاستمتاع الشخصى، وفى حالة إدريس منفعة الناس. ولادريس الحكيم فضيلة ثانية، الصلح بين الجان وبين أولاد آدم بالدين والشريعة والاسلام والملة. فتراجعت عنه الجان إلى ديار بنى آدم. وله فضيلة ثالثة وهو إنجابه ذرية من القضاة العدول والفقهاء مثل بلقيس. يمثل إدريس وحدة الحضارات القديمة اليونانية والعبرية والاسلامية مثل الدعاء الأفلاطونى، والمناجاة الارسطاطاليسية، والتوسل الادريسى(٣).

---

(١) جـ٣/٢/٢٠٧ جـ٣/٧/٢٩٩ جـ٤/١/٥٣١ جـ٤/١١/٣٣٠ جـ١/٣/١٤٣ جـ٢/٨/٢٨/٣٥٥ جـ٤/ ١/ ٤٢٠ جـ٤/٣/١٨ جـ٤/٤/٥٣ جـ٤/١/٤٨٧ جـ٤/٥/٩٩.

(٢) جـ٢/٨/٢٣١ جـ٣/١٥/٤٦/٦٥ جـ٤/١١/١٥٤ جـ٤/١/٤٩٦-٤٩٧ جـ٤/٧/١٧٥.

(٣) جـ٤/٥/٨٩ جـ٣/١٦/٦٥ جـ١/٣/١٣٨ جـ١/٥/٢٢٥-٢٢٦ جـ٢/٨/٢٨١ جـ٤/١/٥٠٢ جـ١/٩/ ٢٩٧ جـ٢/٩/٢٣١ جـ٢/٨/٢٠٩ جـ٤/٩/٢٦٤.

ويذكر لقمان الحكيم فى وصاياه لابنه فى مجالسة العلماء لأن الله يحيى القلوب بنور العلم دون منازعتهم لأن الحكمة صافية بعيدة عن أهواء البشر على عكس قارون الذى جمع المال كما هو الحال فى المثل الشعبى أموال قارون(١).

ويذكر شعيب مع صالح ويونس وهلاك أقوامهم بالريح يندفع كالصاعقة، يخترق السحاب ويقتل كثيرا من الحيوان والناس وكأن معجزة الهلاك قد تمت من خلال قانون الاحوال الجوية. ونجا المؤمنون بقوة رب الفلك كما نجا قوم يونس وصالح وشعيب. ودعا قوم يونس رب النجوم وخالقها ومدبرها ليكشف عنهم العذاب(٢).

وأخيرا يظهر محمد فى آخر المطاف، خاتم الأنبياء، وأمة محمد أفضل الأمم. والعجيب ان يجعله الاخوان من العراق مثل باقى الأنبياء والملوك رمزا للصراع بين فارس والعرب أو العباسيين والأمويين. وله القابه. مثل صلى الله عليه وسلم، صلوات الله عليه وتحياته، حاكم الحكام، المصطفى، الرسول، النبى. أما أحمد فليس لقبا بل كنية. ويذكر مرات قليلة بلا ألقاب بل بأوصاف مثل حسن الخلق، له الحوض، رسالته عامة وشاملة للجن والانس معا فاستجابت طائفة من الجن وحسن اسلامها. ومضت على ذلك مدة من الزمان. ومنعها من استرقاق السمع. أنزل عليه القرآن وبلغ على لسانه، وطالب بالقراءة. يحتوى على كتب الأولين وشرائع المرسلين. أنزل الله عليه الوحى، واستجابت له الكهنة والمنجمون الذى لديهم علم الكتاب. رسالته آخر الرسالات، ونبوته آخر النبوات، وشريعته آخر الشرائع. وعلى شريعته تقوم القيامة. إذ تختلف الشرائع حسب العصور والأزمان. وقد بعث على تمام ألف سنة. وليس له معجزات تخرق قوانين الطبيعة، تفجر ينبوعا من الأرض أو تنزل كسفا من السماء أو تسيّر الجبال. الرسول مجرد واسطة وليس كل هذه المزايا الشخصية. ومع ذلك اتهمه الجاهلون بالسحر والكذب. اعجازه القرآن، حرف الله دواعى المتحدين.

كما تذكر بعض أحكام القرآن على اليهود ورفض ما يعتقدونه بأنهم أوليا الله وأحباؤه. كما ينبه على أن الآخرة خير من الأولى. واستوت عند المسلمين الأيام فصارت كلها جمعة وعيدا لمشاهدتهم يوم القيامة. ويؤول الاخوان بعض أقواله الفلسفية مثل تأويل العقل المذكور فى القرآن على أنه العلة الفاعلة المبدعة بلا واسطة، وإشارته إلى النفس المطمئنة(٣).

---

(١) جـ١/٩/٣٤٨/٣٧٤ جـ٢/٨/٢٢٤/٢٢٦ جـ٢/١١/٤٥٣.

(٢) جـ٢/٤/٧٦ جـ٢/٨/٣٥٣.

(٣) جـ٢/٨/٢٨/٢٠٤/٢٣٢/٢٣٧/٢٩٠ جـ٤/٤/٥٦/٥٨ جـ٣/٧/٢٧٩ جـ٤/١/٤١٤ جـ٤/٨/٢٤٢ جـ٢/٨/٢٨٥ جـ٣/١٧/١٤٣ جـ٤/١/٤٨٧ جـ٣/٧/٣١١/١١٥ جـ٤/٤/١٠٠ جـ٤/١١/٣١٤/٣٧٥ جـ٣/٤/٢٣٨ جـ٤/٧/١٧٥/٢٨١/٣٠٥/٣١١.

ويعطى الوصايا لأمته. وكلام الله لجبريل إفهامه للمعانى ثم جبريل لمحمد ثم محمد لأمته ثم أمته بعضها لبعض، وكلها مخلوقة مثل قول المعتزلة. وقد جمع له الله خصال الملك والنبوة كما جمعها لموسى وداود وسليمان ويوسف فى محاجة القرآن لليهود والنصارى الذين كانوا ينكرون الملك ويقرون بالنبوة. فجعل الله الملك خادما للنبوة[1]. وأمته خير أمة أخرجت للناس، يعاملها ربها أحسن معاملة. تمنى موسى أن يكون منها نظرا لصلاحها وتميز رجالها كما تصفها التوراة. فأخبره الله أنه منها وهم منه. فكل مسلم منسوب إلى أمة محمد، وكل من تزيي بزى المسلمين وأعذرهم بعروة الاسلام. وهو القدوة. لذلك ترى عائشة أن أول بلاء حدث فى الامة بعد ذهاب نبيها هو الشبع أى حب الدنيا والترف بلغة ابن خلدون بالرغم من اتفاق الاسلام والمسيحية على الزهد والورع، الاسلام الاشراقى بعد تأزم الاسلام الاجتماعى[2].

ويتم الاستشهاد ببنى اسرائيل كثيرا. فهم قوم لهم كتب مثل المسلمين أى أنهم أهل كتاب دون تحديدها بأنها مقدسة، ودون تحديد دقيق أى كتب هى خارج التوراة. قد تكون نصوصا موضوعة فيما عرف فيما بعد باسم الاسرائيليات أو ربما من إخوان الصفا أنفسهم، وفى معظمها نصوص إشراقية يهودية مركبة على الفلسفة اليونانية بحيث لا يعرف الفرق بين نبوة اليهود وحكمة اليونان. والنص اليونانى الموضوع على لسان الأنبياء مثل الأحاديث الموضوعة على لسان الرسول. ليس الوضع فقط فى نصوص الاسلام بل أيضا فى نصوص الديانات الأخرى بل ونصوص الفلاسفة كما فعل الصوفية من قبل فى روايتهم "عن قلبى عن ربى أنه قال". ولما لم يستطع الاخوان عزو ذلك الى الرسول فقد تم عزوه الى الأنبياء خاصة وان حكم القرآن عليهم أن أقوالهم نقلت محرفة. ويبدو الله فى الوضع كأنه فيلسوف طبيعى يونانى متكلم فى الأخلاق على طريقة الأخلاط اليونانية. يجمع بين وحى الأنبياء وحكمة اليونان فى تأليف حضارى أخلاقى روحى، طبى طبيعى، الصحة فى اعتدالها والمرض فى اختلالها، ثم تتحول الى أصول وفطر فى أخلاق البشر. العزم من التراب، واللين من الماء، والحدة من الحرارة، والأناء من البرودة. ثم يأتى نفخ الروح ووضع النفس فى البدن. فمن النفس تأتى الحواس وباقى الوظائف النفسية والطبيعية، ومن الروح تأتى الادراكات العقلية والخلقية بما فى ذلك الأهواء والانفعالات والعواطف. فالله كما يبدو عند الاخوان يونانى المزاج، أفلاطونى النزعة[3]. واذا كان بنو اسرائيل قد سكنوا الشام فانهم استطاعوا احتواء

---

(١) وهذا على عكس ما يدعى العلمانيون المعاصرون مثل على عبد الرازق وخالد محمد خالد فى بدايته وقاسم أمين.

(٢) جـ١/٩/٣٥٨/٧٣٨-٣٤٢ جـ١/٣/١٥٧ جـ٤/١/٥١٧/٤٩٦ جـ٤/٥/١١٧ جـ٤/٧/١٧٩.

(٣) جـ٤/٤/٤٤ جـ١/٩/٣٠٠-٣٠٢ جـ٣/١٤/٢٢ جـ١/١/٧٧ جـ٣/٤/٢٤٦ جـ٢/٨/٢٨٨ جـ٣ /٤٤/ ٢٢ جـ٣/٤/٢٤٦.

حكمة اليونان. فقد استولى سليمان على خزائن الأمم ونقلها وضمها الى الوحى. فالوحى له مصدران: إلهى وانسانى، دينى ودنيوى. يختلط الوحى بالحكمة والدين بالفلسفة ليس فقط فى العقل بل أيضا فى التاريخ. فعلوم إسرائيل أيضا مستمدة من أنبيائهم مثل سليمان والتى أخذها من باقى الشعوب ونقلها الى العبرانية والى الشام. فالحضارات متصلة بعضها بالبعض الآخر. وقد بحث الحكماء فى النفس قبل نزول التوراة والانجيل والقرآن بقلوبهم وقرائحهم. وصنفوا فى ذلك الكتب الفلسفية. فالحكمة مصدر أول قبل الشريعة. ثم تم تدوين الكتب الالهية، ووضع النواميس بالتأييد الربانى وهى أشرف صناعة. معرفة البشر الحقائق إذن من الوحى وكتب الأنبياء أى من الماضى القريب أو من كتب الحكمة قبل الأنبياء منذ آدم أى من تاريخ البشر. ولا تُعلم أخبار العالم قبل آدم إلا من النقل. وظيفة القصص إذن إذكاء الوعى التاريخى والبحث عن مصادر المعرفة الالهية والانسانية.

ويعتمد الاخوان على تاريخ الأديان ليس فقط قصص الأنبياء بل أيضا الكتب المقدسة فى ترجماتها العربية القديمة. ويذكرون التوراة والانجيل رجوعا الى المصدر الأول للوحى بعد أن استولى الظلمة على آخر مرحلة فيه، القرآن، واحتكروا تفسيره، ومن ثم جعل الأول ضد الأخير والعودة الى جذور الوحى لزعزعة استحواذ الحكم الظالم على القرآن. القرآن ليس حالة خاصة بل هو استمرار لوحى تحررى طويل. كل مرحلة سابقة تقترن بالمراحل اللاحقة، وكلها تعترف بمرحلة القرآن آخر المراحل، وتتنبأ بقدوم محمد آخر الأنبياء. ومع ذلك شك النصارى واليهود فى نبوته لما رأوا أنه جمع بين النبوة والملك. وكثيرا ما تذكر القصص والأمثال والمواعظ والعقائد والأخلاق فى التوراة والانجيل تأكيدا على وحدة الوحى. وأحيانا تستعمل التوراة وحدها واتفاقها مع القرآن فى موضوعات كثيرة مثل التوبة(١).

وتذكر أقوال مأثورة تتفق عليها الأديان جميعا دون صحة تاريخية أو نسبة الى مصدر معين وسط الآيات. الغاية منها أثرها وليس مصدرها، وأحيانا تعزى الى صاحبها موسى أوكتب الأنبياء على العموم أو الخبر على الاطلاق أو كما قيل أو المثل السائر. والبعض منها على لسان الحيوان رمزا على أهواء البشر وتعبر عن حكمة الشعوب، تجمع بين الفلسفة والدين، والحكمة والشريعة. ويستدعى القرآن آيات من التوراة والانجيل، فالحقائق واحدة فى كل الأديان مثل تسخير الطبيعة وطلب المسيحيين من الحواريين الاستعداد للقتل والصلب دون مراعاة للصحة التاريخية والانتقال من الرواية المعنوية (القرآن) الى الخبر المباشر

---

(١) جـ١/٩/٣٥٣/٣٦٣ جـ٤/١/٤٩٦/٥١٢ جـ٤/٢/١١٠-١١١ جـ٢/٨/٣٦٨ جـ٣/١٧/٩٣ جـ٣/٩/ ٣٧٩ جـ١/٩/٣٥٢ جـ١/١٠/٣٩١ جـ٤/١/٢٢٩/٤٩٢/٤٩٦-٥٠١ جـ٣/٦/٢٨٢ جـ٤ /٥/٧٢ جـ٢/ ١/٥٠٥ جـ٤/٨/٢٠٢/٢٢٦ جـ٤/١/٤٩٥ جـ٣/٨/٣٢٧ جـ٣/٩/٣٥٦ جـ٤ /١/٤١٠.

(الانجيل). والاشارة الى صحف ابراهيم وموسى نوع من القراءة التراجعية بحثا عن الأصول[1]. وتذكر خصال النبوة فى الكتب الثلاثة وإجراء السنة فى الشريعة، وبيان الحلال والحرام، وتفصيل الحدود. وقد يختار من التوراة الألحان الداودية أو مزامير داود التى تقرأ مثل القرآن والانجيل. فالتوراة مصدر للعلم عند اليهود. وأحيانا يذكر الانجيل بمفرده. وتستعمل أقوال المسيح من القرآن بالعربية فى معانيها وليس بألفاظها لأن المسيح لم يتحدث بالعربية لأنها مختصرة للغاية قاصرة على الدلالة. وقد تكون قراءات إسلامية أو رواية إسلامية لأقواله.

وقد يذكر القرآن مع كتب النصارى أى الانجيل فيما يتعلق بذكر الشياطين وأفعالها مع المسيح. وقد يستعمل الانجيل وحده. فالنصارى لهم كتاباتهم المستقلة. وقد تأتى من القرآن. فالقرآن مصدر لأقوال المسيح دون مجادلة أهل الكتاب. نصف أقواله من القرآن والنصف الآخر من الانجيل ودون تمييز بين النوعين من النصيين من حيث الصحة التاريخية. فالمهم هو الاتفاق فى المعنى وهو أكبر ضمان للصحة[2].

ويستعمل الاخوان نصوص القرآن فى نقد اليهود من أجل إعطاء العظة والعبرة مثل طلب الله التوبة من اليهود، وانتصار الحواريين للمسيح، وتحريف الكتب المقدسة ونقد أخلاق العهد الخاصة، فالأرض يرثها عباد الله الصالحون. وقد تنسخ الشرائع بسبب تحريف البشر لها وعدم حفاظهم عليها والقلاعب بها طبقا للأهواء. ويكفر اليهود، مثل الخوارج. المخالفين ويستحلون دماءهم على عكس الاخوان. وينتقل تاريخ البشر من الوحدة الى الكثرة كما هو الحال فى تاريخ الفرق الاسلامية. وفى نهاية الرسالة التاسعة عن تهذيب الأخلاق بعد اتفاق الآيات والأحاديث تأتى التوراة والانجيل فتمثل فصلا بأكمله فى حسن التكليف مع موسى أولا ثم المسيح ثانيا. مصادرها من التوراة أو الاسرائيليات أو من الاخوانيات اذ تتسم بنفس الطابع الاشراقى بين موسى الصوفى والله. فلا فرق بين رسالة محمد وموسى والمسيح. ومع ذلك يظل السؤال قائما: لم الخلق؟ وهو سؤال الملحد، سؤال الصلاح والأصلح. وقد حج آدم موسى مثل محاجاة الشيطان لآدم فى كتب الفرق[3].

---

(١) ذكرت التوراة (١٢)، التوراة والانجيل والقرآن(٥)، الانجيل (٤)، التوراة والانجيل والفرقان(٣)، التوراة والانجيل (٣)، المزامير(٢)، الزبور(١)، التوراة والزبور والانجيل والفرقان(١). جـ٢/٨/١٠٦/٣٦٨-٣٦٩ جـ٤/٧/٤٨٠.

(٢) جـ٤/٨/٢٤٥ جـ٢/٨/٢٩٠ جـ٤/١/٤٤١.

(٣) وهو نفس سؤال كانط فى الفلسفة الغربية الحديثة ماذا يجب على أن آمل؟ أحد الاسئلة النقدية الثلاث وإجابته فى "نقد ملكة الحكم" جـ١/٩/٣٨٣-٣٨٦.

كما يذكر فى بعض كتب بنى اسرائيل وفى القرآن أن الكبر رداء الله. والعظمة إزاره. كما يذكر فى التوراة والانجيل والقرآن وصف الجنان وسعة السموات والروح والريحان والنعمة والرضوان، وفى نفس الوقت ضرورة الاستعاذة بالجن وتوبيخ العاصين. كما يذكر فى الكتب الثلاثة آيات الجن ويستعاذ بها فى السفر، وفى نصوص أخرى حكايات عنها وأنها موجودات خلقت للبشر، وتأويل النصوص واليقين بها على فنون متعددة[١]. ويفسر الاخوان المعجزات تفسيرا خرافيا كما هو الحال عند بنى اسرائيل. فالضفدع هو الذى حمل النار بفمه لاصطناع النار التى وضع فيها النمرود إبراهيم. وكان معجزة لموسى. وهو فصيح اللسان، جيد البيان، كثير التسبيح والتهليل والتكبير. وقد وضع علماء التوراة ورؤساؤهم حساب الجمل يعلمونه للناس.

وتنسج قصص من التوراة لاثبات السحر سواء كانت من الاسرائليات أو الاخوانيات. ويجُزم بصحة التوراة من أجل إثبات السحر مما يدل على الوضع[٢]. فإثبات الصحة يعنى نفسيا عدم الصحة عند اليهود والنصارى، ووجودها بعدة لغات عبرانية وسريانية وعبرية تدل أيضا على عدم صحتها بل على مصدرها الشعبى[٣]. وهى قصة الصراع بين الخير (عيصو) والشر (ابن النمرود) كما هو الحال فى صدى الاسم حتى الآن فى الثقافة الشعبية. مما دفع الفقهاء مثل ابن حزم الى نقد السحر والخرافة فى الدين. وتنسج قصة أخرى من التوراة فى السحر قصة يعقوب مع لابان مذكورة فى التوراة تدل على وضعها لأنها تخالف أخلاق الأنبياء وتجعل يعقوب غشاشا أنانيا مخادعا راغبا فى الدنيا طماعا محتالا. ويخلو من السحر بل به بدايات علم الأجنة. والجهل بالموضوع يُعتبر سحرا. وهناك قصة أخرى فى موضوع السحر وكأن الوحى قد تحول الى مصدر للسحر من كتاب الملوك الذى فى مكانة التوراة فى

---

(١) جـ١/٩/٣٥٣/٣٧٧/٣٨٢ جـ٤/١/١٧٨ جـ٢/٨/٣٠٧/٣٦١.

(٢) جـ٢/٨/٢٦٦ جـ٣/٩/٣٧٩.

(٣) هى قصة عيصو بن اسحق الصياد والذى يخرج له ابن النمرود بن كنعان ويأخذ صيده لأنه كان يلبس قميص آدم الذى كان يلبسه فى الجنة ويجعله قادرا على كل شىء اذا وضع يده على صورة أى شىء فيه عندما خرج معه من الجنة فأخبره أبوه إسحق بالسر وطلب منه مصارعته بعد أخذ القميص. ثم هزمه عيصو ولبس القميص وعرف سره من ابن النمرود. ويبدو الخيال فى خروج آدم من الجنة بقميص مع أن القرآن يحكى أن آدم وحواء اكتشفا سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الشجر. ولا توجد عورة فى الجنة تستحق الغطاء بقميص. وهل يمكن وضع صور جميع الحيوانات فى البحر والبر والجو على قميص؟ وهل كان آدم عاجزا عن الصيد وهو فى الجنة وفى حاجة الى سحر؟ ربما نسجت القصة على تعليم الله آدم الاسماء كلها. وهل عاش القميص منذ آدم حتى إسحق، آلاف السنين دون أن يبلى؟ وكيف وصل الى إسحق وتعرف عليه؟ وأين القميص الآن حتى يحل مشاكل غذاء مصر والعالم؟ هى قصة مادية صرفة أخذ بغير حق مثل خداع الصهيونى للفلسطينى بأخذ القميص من ابن كنعان تقوم على الحيلة والخداع وسلب مظاهر القوة مثل شمشون ودليلة ومثل غواية آدم وحواء.

كتاب صمويل. فقد استطاع السحر إحياء الأنبياء والاخبار بالمستقبل ومعرفة قوانين التاريخ. وقد نزعت الساحرة من النبى الذى استدعته لمزيد من الحركة المسرحية(١).

وتنسج القصص ليس فقط مع اليهود والنصارى بل أيضا مع المجوس(٢). فتاريخ الأديان واحد فى موضوع أخلاقى عملى، المجازاة على المدح والذم، الثواب والعقاب، الوعد والوعيد، الترغيب والترهيب لأن الفعل مكتسب لصاحبه(٣). وتكشف القصة عن خصوصية إله إسرائيل وعدوانيته وشعبه ورفض الأخلاق العامة الشاملة، والتقابل بين الأخلاق العنصرية اليهودية وأخلاق المجوس الاسلامية. استغل اليهودى مثالية المجوسى لصالحه، وأصبح المثالى ضحية مبادئه. والحق فى النهاية هو الغالب. ويحق العقاب الالهى على الظالم لتصحيح سلوكه فى الدنيا. كال اليهودى بمكياليين، انتفع بالمثالية والمادية معا. والعمل هو محك صحة المبادىء، والواقع هو المقياس. كما تكشف القصة عن التعلم من التجارب مثل رسالة حى بن يقظان، ليست فى التوحيد بل فى العدل. تعلم المثالى فى المرة الثانية وترك اليهودى لولا أنه أشفق به من جديد وعاد الى مثاليته. وقد انتصرت فى النهاية الأخلاق الشاملة ضد العنصرية اليهودية. لقد حول الاخوان العقائد النظرية الى ممارسات سلوكية وطبيعية ثانية. وقد تكشف البيئة الجغرافية، كرمان وأصفهان، عن الصراع بين نظريتين فى الأخلاق. والمجوسى هو الذى يبدأ بالسؤال ولديه حب الاستطلاع والرغبة فى المعرفة فى حين أن اليهودى لديه رغبة الى المنفعة. والقصة موجودة فى نوادر الحكماء مما يدل على اعتماد الاخوان على مصادر مكتوبة.

---

(١) جـ٤/١١/٢٩١-٢٩٤.

(٢) ومن عدد مرات أسماء الفرق والجماعات يظهر حضور المصدر الفارسى المجوسى(١٦)، اليهود (١٠)، اليهودى(٨)، النصارى(٧)، الروم ، العبرانيون، العماليق(١). ومن أسماء البقاع تظهر فلسطين(٣)، الشام(٢) بلاد المغرب، بلاد الروم، ملك انطاكية، بلاد الفرس، بلاد الهند، كرمان، اصفهان(١). وتظهر المصادر العبرانية والسوريانية والعربية. وتتحول الجغرافيا المحلية أحيانا الى رمز مثل بحر طرطوس الذى تحول الى كرة الأثير لعذاب النفوس الشريرة جـ٤/١١/٢٩٦.

(٣) هى قصة رجلين اصطحبا فى بعض الأسفار، الأول مجوسى من أهل كرمان والثانى يهودى من أهل أصفهان، المجوسى على بغلة واليهودى لغناه على الاقدام لفقره. ولما سأل اليهودى المجوسى عن مذهبه وهو الخير للناس جميعا حتى لمن ظلمه لأن فى السماء الها قاضيا عادلا يكافئ المحسن ويعاقب المسىء، ومذهب اليهودى الايمان بالله وعبادته وطلب سعة الرزق وطول العمر وسلامة البدن والنصرة على الأعداء وليس لمن خالفه فى الدنيا بل إن دمه وماله حلال له وحرام عليه نصرته أو معاونته طلب اليهودى من المجوسى تطبيق مذهبه فنزل المجوسى عن بغلته وأعطاها لليهودى الذى رفض النزول عنها بعد ذلك تطبيقا لمذهبه. ولما كان الاله عادلا فقد رمت البغلة باليهودى الأرض وتركه المجوسى ولكن طول الألفة جعلت المجوسى يحمله الى المدينة فتاب اليهودى . جـ١/٩/٣٠٨-٣١٠.

وفى رسالة الجامعة يأتى آدم أولا ثم المسيح، عيسى، عيسى بن مريم قبل موسى مما يدل على النزعة الصوفية الاشراقية للرسائل[١]. ثم يأتى سليمان ونوح وإدريس وإبراهيم وكلهم من الأنبياء والحكماء الاشراقيين. فآدم من أولى العزم من الرسل مع نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد. وكل نبوة تنتسب اليه. وهو أول مخلوق مركب من المادة والصورة، أبو البشر. واذا كان الله قد اصطفى موسى لنفسه فانه خلق آدم بيده. وحواء أم البشر. آدم والطبيعة والنبوة بداية واحدة. آدم فان لأن جسمه ذو طبائع متضادة. وكانت الملائكة قبل خلق آدم أشخاصا روحانيين. وهو خليفة الله فى الأرض. كل شىء فى الأرض مسخر له، الحيوان والطبيعة حتى ولو أتعب الحيوان. وعلم الله آدم الاسماء كلها وأمره أن يعلم الملائكة. والعلوم ثلاثة أصول وجوامع وفروع، شريعة وصناعة وملكة، آدم ونوح وإبراهيم. فآدم من أصول المعرفة. علم الله آدم الأسماء كلها وأمره أن يعلم الملائكة. ودعوته مثل دعوة المسيح تقوم على ضرب الأمثال. فآدم فى كل نبى[٢].

ولما كان لكل نبى عدو ورفيق فان عدو آدم هو إبليس منذ خطيئة آدم. وقد تاب وغفر الله له بالكلمات التى تلقاها، مكتوبة بنور القدرة. ولم يظهر إبليس لآدم إلا فى صورة النسبة. ورفض إبليس السجود له رفضا لكرامة الانسان. ولقد عرّف الله نفسه للبشر من خلال قصة آدم. وكان إبليس يركله على باب الجنة. لذلك تعنى إبليس اشتقاقا المتحير والمتوقف. والعداوة مركبة فى البشر منذ عداوة إبليس لآدم، وقابيل لهابيل، وجبار قوم لادريس، وفرعون لموسى، والنمرود لإبراهيم. آدم يمثل النفس الناطقة وإبليس النفس الشهوانية. وكان حب استطلاع آدم هو سبب الخطيئة، حب الرياسة والاطلاع على ما نهى عنه. لقد اشتاقت نفس آدم للمجهول. لذلك جاءته شريعة ضيقة العلم، حرجة التكليف، قليلة الخيرات، عقوبة له[٣].

ولكل نبى رفيق، هارون لموسى، وعلى لمحمد. ولكن تحليل الأعداء يغلب على تحليل الاصدقاء. ويضم الأعداء معا الجبابرة والفراعنة والنماردة، فرعون وهامان وقارون وجالوت ونمرود ومن يتبعهم من المتغلبين على الملك والرياسة ظلما وعتوا بغير حق، فى مجالس لم يستحقوها بأعمال ولا علوم. وهنا يبدو الرمز السياسى الأسطورى للواقع السياسى. وقد استذل جماعة المتكبرين جماعة المؤمنين كما فعل فرعون بآل اسرائيل، والانس للحيوان، والجن للانس، وبختنصر لآل داود، وآل تبع، وآل حمير، وآل يونان، وآل ساسان، وآل

---

(١) آدم (٦٠)، بنو آدم(٩)، المسيح(٩)، عيسى(٤)، عيسى بن مريم(٢)، ابراهيم(٤)، إسماعيل، داود، سليمان، أحمد، نوح، اسحق، ادريس، يعقوب، يوسف، جالوت(٢).

(٢) جـ٥/٤٦٣/١٢٧/٥٢٠-٥٢١/٩٠/١٦/٤٤/٥٢١-٥٢٢/٤١٠-٤١١/٤٦١-٤٦٢/٨٥/٨٩/٦٦١/١٨١/٩٩/ ٣٠٦/١٢٧/٨٥.

(٣) جـ٥/٢١١/٢٤٣-٢٤٤/١٢٤/١٢٨/١٥٩/٨٦-٨٧/١٢١-١٢٣/٧٢-٧٣/٦٦/٢٤٤/٤٠٧/٨٢.

أردشير، وآل عدنان، ونجاة الله الخيرين، وهلاك الاشرار. ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾. فالأيام دول. ويبدو آل يونان أشرارا وآل ساسان أخيارا، وكأن هوى الاخوان مع الفرس ضد اليونان. فاليونان بلغة العصر مستعمرون سياسيا وإن كانوا حكماء فلسفيا. واذا كان الأخيار فى الجنان فان إبليس والشيطان وفرعون وهامان ومالك الغضبان كلهم فى النار. فآدم له دوره فى التاريخ، مرحلة من مراحله بعد نجاته وهلاك عدوه. وأول من استخلف على دور الستر فانكشفت عورته، وبعث العلوم، وأخرجها من السر الى العلن. وحواء بقية دور الكشف. ولآدم دور آخر عند شجرة سدرة المنتهى اذا بدا دور السعادة بظهور النفس الزكية فى يوم العرض الثانى اذا تجلت النفس الكلية. فالاقامة رتق للفتق، واصلاح للخطأ، ورفع للسقوط. ولقد أعلم الله آدم ما أخفى عنه. سكون الأرض نعمة وكرامة مثل تأييده بالالهام والوحى، وإقامة الشريعة، والسجود لله، والعمل بالجسم، وإظهار الصنائع، وكثرة الأولاد، واتساع الدعوة[1]. الأنبياء جزء من فلسفة التاريخ وبقرانات الأدوار فى الفكر الشيعى كما بدا عند السجستانى، تحول تاريخ الأديان الى فلسفة فى التاريخ القائم على التحليل النفسى، وقراءة الحاضر فى الماضى، والماضى فى الحاضر.

واضح تضخم قصة آدم وابليس فى أشكال متعددة لبيان عداوة الشيطان لآدم التى تعبر عن روح المعارضة فى الناس لفرعون والفراعنة وكل تفرعن كما هو الحال فى معنى اللفظ فى الثقافة الشعبية، وقراءة تاريخ الأنبياء قراءة سياسية، من تاريخ الصراع القديم الى تاريخ الصراع الحالى.

كما تمثل أهمية قصة آدم فى التراث الفلسفى، فى الكلام ونشأة الفرق والأهواء فى الحكمة لخطيئته وضرورة الخلاص، وفى الأصول نشأة القياس وفى التصوف العدو للنفس وضرورة الوحدة. فلما غواه إبليس عرف آدم بدور الكشف وما فيه من الفوائد العقلية الباقية الخالدة، وأدرك قوته على باقى المخلوقات. واستعمل إبليس الحية فى إغوائه فكانت الخطيئة ﴿عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم﴾. فآدم الأسطورة الحية جزء من التراث الشعبى القديم وليست قصة آدم فى القرآن. هو استدلال على طريقة الخيال الشعبى والاعتماد على الأخبار المشهورة. ويسيطر إبليس على الانسان بصور عدة منها جريانه فى الدم فى العروق كما هو الحال فى الخطيئة الأولى فى المسيحية. وفرق إبليس بين آدم وزوجه ونفرت منه الوحوش التى كانت قد آنست اليه. أما بنو آدم فهم البشر بعد آدم، ذريته وعشيرته وأهله الذين ساروا فى دور الكشف واستحكم العداء بينهم وبين الحيوانات ذات الطبائع الجميلة، وتفاضلوا فيما بينهم كالحيوانات بناء على نفوسهم الشريرة[2].

---

(١) جـ٥/٢٤٤/٣١٣/٢٠٠-٢٠١/٢٠١/٣١١/٤١٠-٤١١/٤٦١-٤٦٢/٨٥/٨٩-٩٠/٦٦-٦٩.

(٢) جـ٥/٧٣-٧٤/٨١-٨٢/٧٤/١٩٩-٢٠١/١٥٩/١٧٨-١٨٠.

ويأتى عيسى قبل موسى فى الأهمية. استأنف المسيح من الشجرة ونهى قومه. وضرب المثل بالحنطة والزوان على الرعاع والعوام وقتلة الأنبياء والمرسلين، روح الله وكلمته الى مريم، أبوة علوية وليست بشرية. أعطى الحواريين القوة، وصبرت الآيات والمعجزات على يديه مصدقا لما بين يديه من التوراة والانجيل ومبشرا برسول من بعده اسمه أحمد. لذلك قال من لم يولد الولاد ويكن لم ير ملكوت السموات. فللنفس ولادتان، واحدة للجسم والأخرى للروح كما فعل آدم. وقد حرف أتباع المسيح كلامه، ويواجهه الله يوم القيامة به بعد أن كذبوا عليه، ولم يقل المسيح الا الصدق. كانت الدورة الخامسة فى عيسى المسيح يسوع مؤيدا بروح القدس. تكلم فى المهد. وكان كالمضغة بمعنى مضغة الشرائع وعصارتها ولبابها حتى صار غذاء لمن اتبعه. كانت دعوته شبيهة بدعوة آدم فى ضرب الامثال كان ضعيف الجسم مثل المضغة. أراد اليهود افسادها ولكن الله حماه[1].

وقد أخذ موسى من البقعة والوديعة المستورة، وتابوت السكينة من شجرة آدم. وكذلك أخذ منها آل هارون الى مستحقه من ولد إسماعيل الى خاتم الرسل، وهى الشجرة التى أصلها ثابت وفرعها فى السماء، تؤتى أكلها باذن ربها. وقد أمر الله الشجرة بالتوبة. كما قرب اليه موسى وراجت الشياطين تحت امرأة فرعون. جاء موسى وأخاه هارون الى فرعون حاملا للجنين كواسطة بين القوة والفعل. قبل موسى المولود بالقوة وبعد موسى المولود بالفعل. وشريعة موسى مثل المربية للولد. اصطفاه الله لنفسه كما خلق آدم بيده. النهاية مثل البداية، النشأة الأولى مثل النشأة الثانية[2].

ثم جاء القرآن الثالث فى ابراهيم. وأوحى الله له بتطهير بيته للطائفين والعاكفين. فأولوا العزم يمثلون مراحل سبع: آدم ونوح وابراهيم. وموسى وعيسى ومحمد ثم الفاتح. كان ابراهيم مثل العلقة المتعلقة بأمور الأصليين الفرعيين، إسماعيل واسحق. ووضع إسماعيل القواعد. وقد رفع ابراهيم رأسه الى السماء لمشاهدة الملكوت الأعلى. ورأى ابراهيم ملكوت السموات، وفدى إسماعيل بالذبح المستخرج من الجنة[3].

ثم عمل الجن تحت أمر سليمان، وأيد الله داود وسليمان بالملائكة. وغلب جالوت، وألان له الحديد. وبمثل ما أوحى به موسى أوحى به أحمد فى المقام المحمود. ثم رفع الله إدريس مكانا عليا، وأنقذ روح ذريته. ويبرز نوح المؤمن فى مواجهة قومه الذين كفروا به،

---

(١) جـ٥/١٧٠/٤٥٤/٤٣٢/٤٤٦-٤٤٨/٥١٥/٤٠٩/٥٢١-٥٢٢.

(٢) جـ٥/٨٦/١٧٧/٤٠٩/٥٢١-٥٢٢.

(٣) جـ٥/٥٢٠-٥٢١/٥١٦/٢٤٤-٢٤٥.

واتهموه بالجدل وهو يحاول إقناعهم. وقام نوح بالأمر والنهى الجديد الثانى فى وقت القرآن الثانى. فالأنبياء علامات على مراحل التاريخ، بيولوجيا الوحى وذرية الأنبياء. ويمثل نوح النطفة التى فى قرار مكين متمكنة فى أصلها ثابتة فى فرعها قائمة بصورتها فى القوة النبوية التى تناسلت منها الذرية الطاهرة من عقب نوح ممن كان فى سفينته(١).

وتذكر ألفاظ الاسلام والمسلمين عدة مرات(٢). الاسلام دين واحد منذ آدم حتى محمد. وقد أخبر الله موسى فى مناجاته له أنه على دين الاسلام. وكان ابراهيم على ملة الاسلام. وهو الذى سمى أمته بالمسلمين. يرتبطون بعروة الاسلام، الاسلام ملتهم، يجعلهم متوادين متراحمين بينهم. وهو مقابل الجاهلية. وتدعى الجاهلية أن محمد قد عمل فى الناس السحر ليحولهم من الجاهلية الى الاسلام. وهو نفس البيت الذى كان فى الجاهلية والاسلام الذى ظهر فيه العلم والنبوة والآيات والمعجزات. وكان رؤساء المناقضين فى الجاهلية هم رؤساء المناقضين فى الاسلام(٣).

والاسلام دين وسنة وهداية. وهو فى نفس الوقت حرب وقتال واستشهاد. فقد استشهد الحسين بكربلاء فافتضح الاسلام. وهناك من يدخل بلاد الروم لاستنقاذ أسارى المسلمين. والاسلام شريعة أعياد، وأركان خمس، الاسلام أو الجزية أو القتال. وفرض فيه قول ﴿ اهدنا الصراط المستقيم﴾ فى كل يوم وليلة سبع عشرة مرة. وهناك خلفاء للرسول فى سائر بلدان المسلْمين لجباية الخراج وأخذ الأعشار والجزية. فلابد للمسلمين من قيم بها فى ظاهر أمور الدنيا. يرجع فقهاء المسلمين وعلماؤهم اليه فيما يعرض لهم من خلاف. ودور الفقهاء والحكماء والقضاة والعلماء وأهل العقل والرأى دور واحد وهو المشورة على الحكام. فالدين لازم للسياسة، والشريعة ضرورة للملك. يجتمعون للفتيا بين العتق والتخلية والبيع والتخفيف والاحسان وهى أحكام الشريعة بالنسبة للحيوان. وقد يجتهد الفقهاء ويتفقه العلماء طلبا للدنيا. وقد يظلم القضاة فليسوا كلهم عدول. ومن بين الجن يكون قضاتها. وقد يكون الملك هو القاضى. وقد يختلفان. فالقضاة خلفاء الأنبياء، والملك حارس الدين(٤).

---

(١) جـ٥/٤٤٦/١٩٧/٤٤٦/٤٠٨.

(٢) الاسلام(٩)، دين الاسلام(٥)، عروة الاسلام، ملة الاسلام،شريعة الاسلام،الشريعة الاسلامية، علماء الاسلام(١)، المسلمون(٣)، زى المسلمين، أسارى المسلمين، طوائف المسلمين، فقهاء المسلمين، أحكام المسلمين(١).

(٣) جـ٤/١٧/١٢٦/١٧١/١٩٥/٣١٤-٤١٥/٣٧٨.

(٤) جـ٢/٣٦٨/٢٧٨ جـ٤/٢٦٩ جـ٣/١٦٣ جـ٤/٢٦٧/١٦٧/٢١٨/٣٨٠ جـ٤/٥٢٥ جـ٤/٤٩٣ جـ٢ / ٢٣٤-٢٣٦/٢٩٩/٣٦٠/٢٠٩/٢٤٣/٢٢٤/٢٧٥/٢٣٥.

وتكشف فواتيح الرسائل وخواتيمها عن الجو الدينى الثقافى العام، البسملة والحمدلة كالعادة والصلاة والسلام على الرسول وآله، فى أول الرسالة أو فى وسطها أو فى نهايتها، وارتباط كل شيء بالمشيئة الالهية مع بعض الأساليب والعبارات الفلسفية مثل ينبوع الحكمة وصفاء الجوهر، ودعوات بالتوفيق وطلب العون والمدد من الله(1). وتبدو البيئة الدينية فى خواتيم الرسائل، ودعوة الله بالتوفيق فى صيغة "وفقك الله" للمخاطب ولجميع الاخوان لطريق السداد والهداية الى سبيل الرشاد مع صياغات مختلفة تضم أينما كانوا فى البلاد، والوصول الى دار الاسلام برحمته والتوفيق للصواب بفضله وهو نعم المولى ونعم النصير مع الصلاة على النبى. وقد تكون دعوة الله بالتوفيق للصواب. وقد تكون الدعوة بأفعال "أعاذنا الله" أو "نجانا الله" أو أعانك الله. كما تبدأ عبارات أخرى بالله مباشرة مثل الله المستعان، وهو الذى يهدى من يشاء الى صراط مستقيم، بمشيئته وقوته وحمده. وقد تبدأ بأفعال مثل سؤال الله الهداية وبلوغ الصفاء. وقد يأتى ذلك فى نهاية الجزء وليس فى نهاية كل رسالة الا الرسالة الأخيرة. وأحيانا يعلن عن إتمام الرسالة ثم الصلاة والسلام على الرسول. كما تظهر "الله أعلم" كثيرا بالرغم من علم الاخوان الغزير، تواضعا ورغبة فى مزيد من العلم(2).

ويظهر هذا الجو الثقافى والدينى حتى على لسان الحيوانات والجن والانس فى الرسالة الثامنة فى شكوى الحيوان من بنى الانسان، الكل يبدأ بالبسملة والحمدلة، الكل الى رسول الله منتسب، أقرب الى الخطب المنبرية الطويلة كما هو الحال فى خطبة الصرصار مثل خطب الاشاعرة فى مقدمات العقائد، مقدماتها نتائجها، ونتائجها مقدماتها، نموذج للخطب الدينية التى لا تقول شيئا، مجرد تحصيل حاصل، تدعو الله والسلطان معا كما هو الحال فى مقدمات كتب العقائد(3). ولا فرق فى استعمال الدين بين الظالم والمظلوم، القاهر والمقهور، السيد والعبد، الغنى والفقير. فالدين أداة لتبرير الأوضاع السياسية والاجتماعية للحاكم والمحكوم، الدين أداة

---

(1) جـ٤/١٣٤/١٦/٨٩/٤٢٨/٢٧٢/١٦٥ جـ١/٣٨٨-٣٨٩/٢٥٧/٢٧٨/٤١٣/٤٥٢/١٧٧/١٥٧/٣٨٩ جـ٢/ ١١٠/٤٧٩/٢٤٩/٣٧٧ جـ٣/١٧٧.

(2) وفقك الله وايانا وجميع اخواننا طريق السداد وهداك وإيانا وجميع اخواننا سبيل الرشاد جـ١/١٥٧/١٨٢/ ٢٩٥/٣٨٩/٤١٣ جـ٢/٢٣/٦١/١٣١/٣٩٥/٤٥٥ جـ٣/٣٣/١٧٧/٢١١/٢٤٨/ ٢١٨/٢٨٦/٢٩١/٣٤٣/ ٣٨٣/٤٠٠ جـ٤/١٦٦/١٩٥/١٣/٤٠/١٢٣/١٩٧/٢٨٢/٤٦٣ والله يوفق للصواب ويسدده للرشاد وهو أحكم الحاكمين جـ١/١٠٤ جـ٢/٣٧٧/٢٠٥ جـ٤/١٩١/١٨٩/٣١٥ /٣٣٨ أعاذنا الله جـ٢/٨٦/٢٠٥ جـ٣/٣٢٨/٨٣ الله المستعان جـ٤/١٩٥ والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم جـ٤/٤٥٠ ان شاء الله جـ٤/٣٦١/٣٦٢ الله أعلم جـ٤/٤٠٥ بحول الله وقوته جـ١/٤٧ والحمد لله جـ٤/٢٤٩.

(3) من العقيدة الى الثورة،المجلد الأول، المقدمات النظرية، الدعوة الى السلاطين الى الدفاع عن الشعوب، مدبولى، القاهرة، ١٩٨٧ ص ٧-٥١.

للاضطهاد، والدين وسيلة للثورة. والكل الى رسول الله منتسب، وكلاهما يعتمد على الكتاب والسنة. لذلك كانت الاختلافات فى الدين هى فى الحقيقة تعبيرا عن تباين المصالح. ووحدة الدين لا تعنى وحدة المصلحة. الدين سلاح ذو حدين يقوم بوظيفتين متباينتين بل ومتعارضتين طبقا للتكوين الطبقى للمجتمع. وتغلب على الخطب الاستشهادات القرآنية. والأساليب القرآنية بل والتوجهات القرآنية مثل إدراك الطبيعة حكمة التمايز والاختلاف فى أسلوب إنشائى خطابى أشبه بخطب المساجد أيام الجمع والأعياد، يصل أحيانا الى الحد السجع الركيك. وتتجه كلها نحو الاشراقيات. والاشارات الالهية والتصوف والوجدانيات دون فكر أو اشكال ودون تحليل لقضايا الواقع وأوضاعه الاجتماعية، تقوم على التصور الهرمى للعالم وقسمته الى أعلى وأدنى، علة أولى وعلل ثانية، مع بعض الأدعية والأدعية المضادة طبقا لتعارض المصالح. والدرس المستفاد هو أن القوة ليست فى الحكم ولا فى الجسم بل فى العقل. وبالتالى يكون السؤال هل العقل أداة للتبرير أم للتغيير، للقهر أم للتحرر[1]؟

٤- **آليات العرض النسقى الشعبى.** يتضح فى "رسائل" إخوان الصفا وفى الرسالة "الجامعة"، وفى "جامعة الجامعة" تماثل كل شىء مع كل شىء، الدين، والفلسفة، والعلم، واللغة، والكون، والطبيعة، والتاريخ، والانسان، والأعداد، والأفلاك، فى موسوعة شاملة تعطى صورة وافية عن حالة الثقافة القديمة فى النصف الثانى من القرن الثالث، بعد الكندى وقبل الفارابى[2]. فالعرض النسقى الشعبى تاريخيا عند إخوان الصفا سابق على العرض النسقى المنطقى عند ابن سينا فى النصف الأول من القرن الرابع. وهو تطور طبيعى من الثقافة العامة الى ثقافة النخبة، من فلسفة العامة الى فلسفة الخاصة، ولكن بنيويا يمثل العرض الشعبى انهيار العرض المنطقى. ويمكن تطابق التاريخ مع البنية من العرض النسقى الشعبى فى النصف الثانى من القرن الثالث (إخوان الصفا) الى العرض الجزئى والكلى (الكندى، الرازى، الفارابى) فى القرن الثالث والنصف الأول من القرن الرابع (إخوان الصفا) الى العرض النسقى المنطقى فى النصف الأول من القرن الرابع (ابن سينا).

وأسباب تأليف "الرسائل" ثلاثة: الأول تبديد الأخطاء العلمية الشائعة والتى تجد تبريرات لها فى سوء تأويل القرآن والذى لا يقوم على اللغة العربية والمعانى الاشتقاقية للأسماء. وهو سبب يتعلق بالموروث. والثانى التحول من النقل الى الابداع ووضع الثقافة الوافدة داخل الثقافة الموروثة بعد أن أصبح الوافد موروثا شعبيا ثانيا يجاور الموروث

---

(١) جـ٢/٨/٢٧٦/٢٧٨/٢٠٦-٢٠٧/٢٤٧/٢٦٨-٢٦٩/١٧١/٢٧٧-٢٧٨/ ٣٣٩/ ٣٧١/ ٢٠٧/ ٢٣٧/ ٢٤٧-٢٤٨/٢٥٥/٢٥٨/٢٦١-٢٦٢/٢٦٦/٢٦٨-٢٧٩/٣٦١/٢٧١.

(٢) تعتبر أول موسوعة فى الحضارات القديمة قبل موسوعات الحضارة الغربية وسيطا وحديثا.

الأصلى ويزاحمه فى قسمة نسقية رباعية جديدة بعد اختصارها وضم العروض الجزئية والكلية، وتوضيح ما غمض منها بسبب نقلها من لغة الى لغة فى عصر الترجمة[1]. والثالث تزكية العقول وتنبيه النفوس وإعطاء دائرة معارف من كل علم.

ومع ذلك اختلفت الرسائل فيما بينها كما. وطال بعضها الى حد الاسهاب. وأحيانا تكون الفقرات الرابطة طويلة للغاية تعبر عن مسار الفكر كله. كما قد تصل الدعوة للقارىء الى صفحات بأكملها داخلة فى تحليل الموضوع ذاته. وقد تطغى أحيانا على عناوين بعض الرسائل. قد تطول مقدمات بعض الرسائل على طريقة الكندى فى رسالته الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى. وقد تكون فى البداية أو فى الوسط أو فى نهاية الرسالة.

وهناك فقرات تبين أن الرسائل كانت مكتوبة من قبل، ربما من مصادر مجهولة أو معلومة، وربما من صياغات سابقة[2]. توحى بعض العبارات بان الرسائل كانت مكتوبة كمجموعة من الأفكار ثم وزعت حسب كل رسالة على حدة دون تأليف كل منها تأليفا مستقلا[3]. ويظل موطن الابداع هو وجود الوحى التاريخى فى الوعى الجماعى فى تفاعل مع الواقع السياسى والاجتماعى، تفاعل الثقافة والسياسة، الماضى والحاضر، الدين والثورة. ويبدو ذلك فى شرح معنى قول الحكماء الانسان عالم صغير، واحتوائه داخل الموروث فى ثقافة ابداعية جديدة حتى وإن لم يتم التزاوج العضوى بينهما كما تم بعد ذلك فى العرض النسقى. هناك إحساس بابداع جديد وليس تكرار القديم، بداية الدمج العضوى بين الوافد والموروث، بين علوم الوسائل وعلوم الغايات.

ويغلب على الرسائل كلها طابع الاشراق وهو طابع الدين الشعبى، ترك الدنيا والتوجه الى الآخرة واحترام الأئمة. وقد تتحول الاشرقيات الى بكائيات نعيا للعصر وترحما على الماضى كما هو الحال فى بعض الجماعات الاسلامية المعاصرة. ويستعمل الاخوان لغة الرمز والاشارة كما هو الحال فى كل النزعات الصوفية يتم به التعبير عن مذهب متسق بأسلوب شعبى، الأساطير والخرافات والحكايات والقصص على لسان الحيوانات[4]. ويتدخل

---

(١) ولقد تكلم فى هذه الاشياء من قبلنا الحكماء الأولون ودونوها فى الكتب وهى موجودة فى أيدى الناس ولكن من أجل أنهم طولوا فيها الخطب ونقلوها من لغة الى لغة أغلق على الناظرين فى تلك الكتب فهم معانيها وضاعت فى الباحثين معرفة حقائقها. من أجل هذه عملنا هذه الرسائل وأوجزنا القول. فيها شبه المدخل والمقدمات لكيما يقرب على المتعلمين فهمها ويسهل على المبتدئين النظر فيها جـ٢/١/٢٠ على قدر الطاقة، جـ٤/٢٦٧.

(٢) وتلك أهمية الدراسات الاستشراقية الحفرية.

(٣) "وبعد هذه زيادة لم توجد فى سائر النسخ ولعلها أزيدت من رسائل متقدمة" جـ٣/٢٢١.

(٤) "من أجل أن مذهب اخواننا" جـ١/١٥٨

الأسلوب القرآنى الحر مع النثر الفنى لتقوية الأسلوب مع الأدعية والتوصيات. والذى قد يصل أحيانا الى حد السجع السطحى والأدب الركيك فى العصر العثمانى المتأخر.

ومن أهم ما يميز أسلوب الرسائل مخاطبة القارىء كما هو الحال فى التراث الشعبى. فالمستمع جزء من المقرىء والمغنى والخطيب فى كل الثاقفات التقليدية[1]. فهناك مشروع مشترك بين المؤلف والقارىء. مشروع فكرى ثقافى حضارى سياسى تاريخى واحد، طالبا تأييده بالروح وان لم يكن بالمصلحة، الداعى والمدعو، الشيخ والمريد، والمشاركة معه فى التحقق من صدق الأقوال. فالكاتب خير من يعبر عن إحساسات القارىء ووضعه المأزوم. وهو أسلوب قرآنى فى مخاطبة الرسول والمؤمنين بحروف النداء وألفاظ القول وبضمائر المخاطب المفرد والجمع. والغاية منه تجنيد الناس للانخراط فى سلم الاخوان اعتمادا على فلسفة الانذار وشفاعة الاخوان، باعتبارها حركة سرية واستدراجهم. فالنص نداء الى العمل، وتوجه نحو سلوك القارىء ابتداء من فهمه، لا فرق بين مخاطبة النفس "أعاننا الله" ومخاطبة الآخر "واياك أيها الاخ" نظرا للتوحد بين الأنا والآخر، بين الكاتب والقارىء. وأحيانا يكون الخطاب ناقدا للناس كما يفعل الخطيب المعاصر لاعطائهم الاحساس بالذنب وطلب التوبة والمغفرة بالانخراط فى سلك الاخوان. ويطالبه الخطاب بالتأمل فى الطبيعة وفى النفس، فى الآفاق وفى الأنفس، فى الخارج وفى الداخل حتى يتحقق المستمع من صدق القائل.

ويبدأ الخطاب بصيغ النداء المختلفة بحروف النداء أو بدونها والتوجه الى القارىء مباشرة بضمائر المخاطب. وقد سبق حروف النداء ضمائر المخاطب المنفصلة مثل "أنت"، "انتم" أو بصيغ نداء الذات فردا أو جماعة مثل "هيا"، "هلم" دون فعل "أنت أيها الاخ" أو بفعل أمر "كن أيها الاخ" أو بحرف جر "فعليك أيها الاخ" أو بفعل الشرط فى الماضى "إذا كنت أيها الأخ" أو بفعل الأمر المخاطب. "فكن أيها الأخ" [2]. وقد تكون أفعال الأمر أفعال التحذير والدعوة الى الانتباه والاستعاذة بالله من الشر والغفلة والتأمل والتفكر والنظر، والدعوة الى العلم والاعتقاد وأداء الواجب [3]. وقد تأتى هذه الأفعال فى صيغة الأمر مباشرة دون حرف

---

(١) ويتضح ذلك فى خطب الزعماء الامريكيين الأفريقيين أمام جماهيرهم فيما يتعلق بالحقوق المدنية.

(٢) من أمثال هذه الصيغ هلم بنا أيها الاخ جـ٤/١٨/١٩/١٣٤/١٣٧ فكن أيها الاخ جـ١/٢٧٤-٢٧٥ جـ٤/٥٣٨ أنت ايها الأخ جـ٢/٥/٤٦-٦٣ جـ٣/١٢٠ فاذا كنت جـ٣/٧٨.

(٣) أعيذك أيها الأخ جـ٤/٤٥ فابشروا، فاقتدوا بهم جـ٤/٤٣ جـ٤/١٨٨/٥١ وأعيذك بها جـ٢/١٧١ وأعيذك جـ٣/٣١٦ جـ١/٢٦٠ فانتبه أيها الأخ جـ٤/٤٤٥/٤٠ جـ٣/٢٦٧-٢٦٨/١٩٨ جـ٣/٣٢-٣٣ جـ٢/٤٥٥ فاحذر جـ٣/١٦٠ فاجرص جـ٤/٢١١ نبهك الله جـ٤/٤٤٩-٤٥٠ فتأمل أيها الأخ جـ٣/١٧٨، فتفكر جـ٣/١٦٨-١٦٧ فاذا تفكرت جـ٣/١٥٦ فانظروا أيها الاخوان جـ٤/٤٧ فاعلم أيها الأخ =

النداء والمنادى[١]. ثم تأتى أفعال الواجب والصبر والبشارة والفتح القريب[٢]. وقد تكون أداة استفهام تدعو الى المشاركة فى الفعل واستنكار عدم الفعل[٣]. والغالب هو فعل الامر "اعلم" مما يدل على أن الرسائل للأعلام ونشر العلم[٤]. وقد يأتى النداء فى صيغة الشرط مثبتا مثل "اذا تأملت"، "اذا سمعت"، "إن بادرت"، "إن أمعنت النظر" أو منفيا مثل "وإن لم يتحقق". ويعنى الشرط الأدب فى الحوار وافتراض الحرية للمستمع[٥].

ويتكرر النداء فى صيغه المختلفة أول الفقرة وهو الأغلب ووسطها ونهايتها وهو الأقل. وأشهر "اللازمات" إعلم أيها الأخ أيدك الله وإيانا بروح منه". ويعطى القارىء لقب الأخ فى صيغة "أيها الأخ" أو "يا أخى". تتكرر صيغة "يا أخى" كثيرا ثم تكبر بالألقاب والدعوات وطلب تأييد روح الله ويضاف اليه لقب أو عدة القاب أشهرها "الأخ البار الرحيم". وأحيانا جمعا "أيها الاخوان الأبرار الرحماء". ويدل لقب "الأخ" على مدى القرب بين الاخوان والجمهور وطلب التأييد لهم وله بروح الله ومدى اشتراكهم معا فى هدف أسمى واحد. وهو أخ رحيم بار بأهله، رحيم بالأغراب وهو الغالب، وأحيانا يضاف لقب الرحيم وحده للأخ فالرحمة بالأغراب أولى من البر بالأهل[٦]. ولكن المعنى هو الغالب على الجمع، فالخطاب فرد، من فرد الى فرد، تراسلا للأرواح[٧]. والصيغة الأكثر ترددا هى "ايها الأخ البار الرحيم أيدك الله وإيانا بروح منه"، الصيغة الأكمل والأمثل لأنها تصف الأخ بالبر والرحمة وتطلب

= جـ٢/٣٧٧ جـ٣/٣٩٩/٢١١ جـ١/٤٨ فاعقد أيها الأخ جـ٤/٤٤٣ فينبغى لك جـ٤/٥٢ فعليك أيها الأخ جـ٣/١٥٦ فبلغك الله ايها الاخ جـ٣/٢٨٦/٤٤٥.

(١) فانتبه جـ٤/٤٦٢-٤٦٣/٥٠/٤٨٦ جـ٢/٤٤٢/١٤٨ فاحذر جـ٤/٤٨٤ جـ٢/١٨٩ فانظر جـ٤/١١٨/٥١١ جـ٢/١٧١/١٤٠/١٣٩/٤٧٥/١٧٣ جـ٣/٤٧/٢٨٦ جـ٤/١٢٢/٤٤٩ فاجتهد جـ١/٤٠٣/٤١٣/٤٢٨ جـ٢/٢١/١٨٣ جـ٤/٢٨٢ فتفقد جـ٤/٤٧/٤٢٣ فاعتبر جـ٢/٥١ فتفعل جـ٤/٤١١ فافهم جـ٤/٥/٧٩/٩٩ الا ترى جـ٤/٣٦ فلا تظنن جـ٤/٥٠٠/٦٠ جـ٢/١٤٠ فاذا تأملت جـ١/١٠٩/٢٣٢ جـ٤/٢١٧ فماذا ترى جـ٤/٨٧ فتفكر جـ٤/٧٩/٩٩ واعلم جـ٢/١٣٠ ولا يخفى عليك جـ٤/٤٨٥.

(٢) فينبغى جـ٣/٢٩ فاذا اردت جـ٣/٢٤٧ فيتغير اذا اردت جـ٤/٤٤ وينبغى أن لا تطمع جـ٤/٤٥ فابشروا، فاقتدوا بهم جـ٤/٤٣.

(٣) مثل لك يا أخى جـ٤/١٨-١٩/٣٣-٣٤.

(٤) ذكر "أعلم" حوالى ٢٠٠ مرة مع مشتقاته اعلم أيضا، اعلموا، وقد علمنا، وأنت تعلم.

(٥) جـ٤/١٩٦/٢٧١/١٢٣/٣١٦.

(٦) ايها الأخ جـ٤/١٩٦/١٤٨/١٨٦/١٧/٤٠٠/٤٥١-٤٥٢ جـ٤/٤٦٢-٤٦٥ جـ٣/٢٦٧-٢٦٨/١٩٨/ ٣٢-٣٣/٤٥٥ جـ٤/١٨٨/٥١ جـ٢/٣٧٧ جـ٣/٣٩٩/٢١١ جـ٤/٤٤٣/٢١١/٥٢ جـ٣/١٨٦ جـ٤/٤٤٩-٤٥٠ جـ٣/١٦٨-١٦٧/١٧٥ جـ١/٣٨٨-٣٨٩ جـ٤/١٣٤-١٣٧ جـ٤/٢/٦٣-٦٤ جـ٣/١٢٢/١٥٦ جـ٤/١٧ جـ٣/٧٨.

(٧) أيها الاخوان (٣)، اخواننا(٢)، أيها الاخوان أيدكم الله وإيانا بروح منه (٢)، ولا ينبغى لاخواننا الفضلاء الأخيار أيدهم الله وإيانا بروح منه (١)، فلذلك أردنا لاخواننا أيدهم الله وايانا بروح منه (١) وليس هذا مذهب اخواننا الكرام أيدهم الله وإيانا بروح منه(١) يا أخى (٥٠٠) يا أخى أيدك الله بروح منه(٢).

له وللاخوان التأييد بروح الله. ثم تصغر الصيغة باسقاط صفتي البر والرحمة أو الدعوة أوتتغير من البار الرحيم الى البار الحكيم أو الى البار وحده[1]. وتكثر الدعوات للقارىء بالتوفيق والتأييد من الله فى صيغة "أيدك الله"، "وفقك الله". فالقارىء جزء من خطاب المؤلف، يشارك معه فى مدلول الخطاب كما يفعل القرآن. وتكون الدعوة والعياذ بالله من الأشرار، وهى دعوة للمتكلم والسامع للمؤلف والقارىء فى آن واحد. وتتم مخاطبة القارىء بأدب جم وبتعاطف شديد وباحترام كامل لرأيه وبدعوته الى الاجتهاد والنظر والتفكر والتأمل والفهم والتفقد والانتباه والمعرفة والاعتبار والصبر على العلم حتى ينكشف فى النفس. كما يحترم اعتراضه. فلا إجبار أو قهر[2]. وأحيانا يكون الفعل فى صيغة الماضى مثل "علمنا" أو فى صيغة المضارع "تعلم"[3].

وتظهر أفعال القول مما يدل على شيوعها فى التأليف بصرف النظر عن الوافد فى الاستعمال الشهير الذى أخذ أكثر من حجمه وهو "قال أرسطو" والذى أصبح فى الاستشراق شعارا للتبعية الحضارية. وتكثر فى رسالة "الحدود والرسوم" فى تعريف المصطلحات بأسلوب "ان قيل .. يقال". وهناك صيغ أخرى عدة كلها تبدأ "فان قيل"، وجواب الشرط مرة فعل أمر "قل"، ومرة مبنى للمجهول "يقال". وكذلك تستعمل صيغة "تقول" مما يدل على أن المتحدث هو الوعى الجمعى وليس الآخر. وقد تستعمل صيغة "قال" مفردا أو "قالوا" جمعا وصيغة "تقول" هى الأكثر انتشارا وليس القائل أرسطو أو اليونان بل هى عادة عربية فى أسلوب العرض استعملها القرآن فى صيغة "قل". وظهر فى أسلوب التأليف فى العلوم الاسلامية للرد على الاعتراضات مسبقا من أجل صياغة خطاب محكم شامل. "إن قيل" فعل الشرط، "قل" جواب الشرط[4]. لا تعبر أفعال القول عن التبعية للآخر بل على التحول من النقل الى الابداع. وقد يكون القائل "بعضهم"، غير محدد مع الثناء عليه "نعم ما قيل". وقد تكون الصياغة فعلية أو إسمية[5].

---

(١) أيها الأخ البار الرحيم أيدك الله وإيانا بروح منه (٤٠)، أيها الأخ البار الرحيم(١١) جـ٤/٥٣٨/١٩ جـ١/ ٤٨/٢٦٠ جـ٢/١٧١/٤٤٥ أيها الاخ أيدك الله (١)، أيها الأخ البار(١)، أيها الأخ البار الحكيم(١)، أيها الأخ البار الرحيم وجميع اخواننا (١)، أيها الاخوان الأبرار الرحماء جـ٤/٤٧.

(٢) جـ٣/٣٢٠ جـ٤/١٨٧-١٨٩/١٩١ جـ٣/٣٠٣.

(٣) اعلم(١٢٥٠٩، اعلموا(١١) انتبه(١٠)، انظروا(٥)، اجتهد(٤)، تفكر (٢) تفقد، إصبر، اعتبر(١) علمنا، فهمنا، اخترنا(١).

(٤) تقول (٢٢٠)، قيل، يقال(١٤٠)، قال(٣٠)، قوله (٨)، أقول(٩)، قالوا (٥)، فان قيل، فاذا قيل، قل (١) جـ١/٢٠٠-٢٠١/٢١١/٢١٧/٢٢٧.

(٥) أفعال الماضى(٣٤)جـ٤/٦٤ جـ٢/٨٧-٨٨/٣٩٧ جـ٤/٨٣ جـ٢/٤٠٥ جـ٣/٣٣٨/أفعال الحاضر(١٢). جـ٣/٣٧٨/٣٢٢جـ٤/٤٣٢/٤٥٠/٤٥٥ جـ١/٢٩٨/٣٠٢/٣٠٥ وأفعال المستقبل (٢٥) جـ٤/٤٥٠ جـ٣/ ٨٨/٩٦/٩٨/١١٤/٣٢٥ جـ٤/٤٣٢/٤٥٠/٤٥٥ جـ١/٢٩٨.

وتستعمل ألفاظ البيان والتبيين لشرح الفكر وكأن الخطاب نظرية فى البيان والايضاح. ويكون البيان فى الماضى والحاضر والمستقبل كأفعال ثلاثة متلاحقة "كما بينا"، "كما نبين"، كما سنبين. وأحيانا يتم البيان فى فعلين فقط، الماضى والحاضر، الماضى والمستقبل أوالحاضر والمستقبل. ويكون مع ضمير المتكلم الجمع أو بدونه عندما يتبين الشىء بنفسه. وقد تسبق الارادة فعل البيان "أردنا أن نبين" للدلالة على أن التبيين فعل شعورى. وقد يضاف ضمير يعود الى الشىء المطلوب بيانه. وقد يكون البيان سلبا أى ما لم يتبين. وقد يكون فعلا أو اسما. والبيان فعل وجوب، إخراجا للفكر من دائرة الغموض الى الوضوح[1].

وهناك بؤرة للفكر ومحور رئيسى فيه تعود اليه الرسائل باستمرار وتمنع من الاستطراد والشرح خارج الموضوع. فبعض الموضوعات تحتاج الى إسهاب فى الشرح ويحال الى كتب أخرى مثل كتب القرانات وأدوار الألف أو كتب أحكام التحاويل أو كتب المواليد أو كتب التشريح. يطول شرح الموضوعات مثل العظام، والأقوال المجملة، والعلل[2]. وهناك ترتيب للشرح، ما يتم شرحه أولا أو آخرا. وأحيانا يضم فعل البيان مع فعل الشرح تأكيدا على أن البيان شرح، وأن الشرح بيان، وأنه شرح موجز مخافة التطويل.

وتظهر أفعال أخرى تحيل الكل الى الجزء، وترد أول الكلام الى آخره وآخره الى أوله مثل "فلنرجع"، "أفردنا"، "أشرنا"، "فسرنا"، "مثلنا"، "وصفنا" فى صيغة الماضى، أو فى صيغة الأمر "فلنرجع"، "فليعتبر". ويحال الجزء الى الكل إما إلى رسائل من الداخل أو الى مصادر فى الخارج. وقد تكررت صيغ فعل "ذكر" ومئات المرات مما يدل على وحدة الموضوع. فالذكر حاجة شعورية ورغبة وارادة من أجل بيان بداية الموضوع ووسطه ونهايته. لذلك تظهر تعبيرات "احتجنا أن نذكر"، "نحتاج أن تذكر"، "نريد أن نذكر"، "وجب أن نذكر"، فى الماضى لتذكير ما فات أو فى صيغة المبنى للمجهول. وقد يكون الفعل فى المضارع لبيان استمرار الشرح أو فى صيغة إسمية "كما هو مذكور"[3]. وقد يحال الجزء الى الكل، رسالة الى باقى الرسائل وأكثرها الى المبادىء العقلية[4]. وتبين هذه الاحالات القصد

---

(١) كما بينا(٢٠٠)، قد بينا(٨٠)، بيان(١٣) نريد أن نبين(٨) احتجنا أن نبين(٣)، لم نبين (١).

(٢) جـ٣/٨ جـ١/٣٢٨/٢٦٦ جـ٢/١٢٢/٤٣٨-٤٣٩/٤٤٥/٣٣٠ جـ٢/٤٥١-٤٥٢/٤٥٤ جـ٣/٢٧٢جـ٢/ ٤٦٥ جـ٣/٣٧/٣٢٦جـ١/٢٩٩ جـ٣/١٠٧ جـ٢/٤٣٣/٦٩.

(٣) وقد ذكرنا (٣٥) كما ذكرنا، نريد أن نذكر، نذكر منها (١٠)، كما ذكر(٨)، التى تقدم ذكرها(٧)، ما يأتى ذكره، تركنا ذكرها، كما هو مذكور(٦)، واذ قد ذكرنا، وكل ذكرنا(٥)، نحتاج أن نذكر (٤)، على ما ذكرنا (٣)، مثل ما ذكرنا (٢)، الذى ذكرنا، وذكرناه، وانما ذكرت، ذكرت، وقد ذكر كما بينا ذكرها، فلتذكر(١).

(٤) المبادىء العقلية (٢٨)، الحاس والمحسوس(٢٥)، البعث والقيامة(٢٠)، الحيوانات، السماء والعالم، الهيولى والصورة(٢٧)، الطلسمات والسحر والعزائم، الأفعال الروحانية، الموسيقى(١٥)، الانسان عالم صغير، أحكام النجوم(١٤)، تركيب الجسد(١٣)، المعادن(١١)، الأكوار والادوار، الكون والفساد (١٠)، الصنائع العملية (٩)، مسقط النطفة، خصال المؤمنين، العلل والمعلولات(٨)، العقل والمعقول، الأفعال الروحانية(٧)، =

الكلى والمنظور النسقى بالرغم من نقد السجستانى للاخوان. والغرض من الاحالة عدم التكرار من أجل التركيز على الجديد والتحول من النقل الى الابداع.

وتخضع الرسائل لترتيب منطقى متسلسل، البداية بالعدد لأنه أول العلوم، والعدد مقدمة للحكمة التى تسمى الفلسفة. وأحيانا لا تذكر اسم الرسائل بل رقمها مثل الرسالة الأولى أوالثانية مما يدل على ترتيبها الذهنى. وتذكر عدة رسائل فى نفس الموضوع مما يدل على خضوع الرسائل لموضوعاتها. وقد تكون الاحالة استرجاعا واستدراكا على ما سبق تلخيصه لربط السابق باللاحق، إحالة مستمرة الى الذات من أجل بيان وحدة المنظور وليس نرجسية أو انكارا لدور الآخرين(١).

وتدل بعض الأفعال على المسار الفكرى، فى أول الفقرات أو فى وسطها أو فى نهايتها وهى أفعال الذكر والبيان والشرح والتعليل والقصد مما يدل على أفعال الشعور وراء عمليات التحول من النقل الى الابداع. فالفكر مسار وقصد وغاية مع دفع تهم سوء النية ولعب الصبيان وتخريف الاخوان(٢). ويتم الحديث عن المسار السابق والاحالة الى شرح طويل ثم يتكرر فى شرح صغير ليقرب للمتعلمين فهمها بداية بشرح الألفاظ(٣). وقد يذكر الأصل ثم تأتى الفروع. كما يبدو مسار الفكر فى فعل الشرط وجواب الشرط. والدليل أحد طرق البرهان. لذلك تكثر الصيغ الاسمية للفظ الدليل(٤). وقد يستعمل التعليل من أجل بيان مسار الفكر، فالفكر يصف موضوعا فى العالم(٥).

= رسالة الهندسة(٦)، خواص العدد، الناموس، الأخلاق(٥)، الآراء والمذاهب، جغرافيا الأرض(٤)، الآلام واللذات، نشأة النفوس الجزئية، الارتماطيقى (٣)، الاخلاق الزجر والعزلة، الحركات، اختلاف اللغات، كراهيةالحيوان للموت(٢)، الجومطريا، الأسطرونوميا، شرح المقولات العشر، تأثير النجوم فى المواليد، الصفات والموضوعات، التعليم، المبادىء والجزئيات، الدعوة الى الله، سياسة النبوة والملك(١). وهناك بعض الاحالات الى الترجمات الارسطية دون ذكر اسمه مثل سمع الكيان، وبالاسم المعرب.

(١) جـ١/٢٠٣ جـ٣/٣٢٩ جـ٤/٤٠٢ جـ٢/٤٦٠ جـ٤/١٤ جـ٣/٢٦٣/٢٩٢ جـ٤/٤٢٠/٤٢٣/ ٨٢/٤١٦ جـ٣/٢٧٢/٣٢٩ جـ٤/٤٠٣-٤٠٤/٤٥١ جـ٣/٩٥.

(٢) جـ١/٢٦٩/٣١٨ كما ذكر أولا جـ٣/١١١ وقد نكر جـ١/٣٩٤ واذ قد ذكرنا جـ١/٣٩٨ واذ قد فرغنا من جـ١/٤٠٠ قد فرغنا جـ٢/٥٣، نذكر منها جـ٣/٨٢ فلنذكر جـ٣/٢٣١ نريد أن نذكر جـ٢/٢٥.

(٣) لما كان .. علمنا .. جـ٤/٢٥٣/٢٧١ جـ١/٣٩٠ جـ٤/٤٨٠ جـ١/٢٩٩/٣٠٢/٣٠٤-٣٠٥/٢١٠ جـ٤/ ٢٦٧/٤٤٥/٤٦٧/٢١٧ جـ٤/١٩٢.

(٤) مثل ومن الدليل (٥)، والدليل على ذلك (٣) والدليل أن (٢) واذا أقمنا الدليل. وكل هذه دلالة، والدليل على ما قلناه دليل آخر، وكفى بهذا دليلا(١).

(٥) فمن أجل هذا جـ٢/٦/٤/١٤ ذكر العلل جـ٢/٤١٦ جـ٤/٤٨٠ جـ١/٢٩٩/٣٠٢/٣٠٤-٣٠٥/٢١٠.

وتتحقق الرسائل من صحة الأقوال السابقة. تمارس العلم ولا تكتفى بنقله. فالتجربة الانسانية واحدة. وتحاجج الخصوم، وتبطل نظريات قدم العالم، وتثبت حدوثه، ليس بالضرورة على طريقة المتكلمين. ويقوم التحقيق على ثلاثة معايير العقل والتجربة والنقل الصحيح من أجل تبرأة الحكماء من سوء التأويل. وتدعو الرسائل الى التحقق من صدق أقوالهم بممارسة العلم نفسه، ومعاودة نفس التجارب من أجل الانتهاء الى نفس النتائج. العلم النظرى يعتمد على العقل، والعلم التجريبى يقوم على معرفة العلل والاسباب، لا فرق فى ذلك بين الرياضيات والطبيعيات. كل العلوم قابلة للتحقق من صدق نتائجها بما فى ذلك الالهيات. ويقوم التحقق على الاستدلال بكل أنواعه النظرى والتجريبى والتاريخى. فتصديق القول فى العقل وفى الواقع وفى النقل الصحيح. وقد يحتاج التحقيق الى عمل كما هو الحال فى الهندسة من أجل البرهان. ويتم التحقق أيضا من تراث الأمم السابقة بنفس المقاييس. ويشمل العقل النظر والاستدلال والبرهان والرد على الاعتراض أو تخيله سلفا والبداهة والقياس. ولا ينفصل العقل السليم عن صفاء النفس وتجردها. فهى شرط النظر لما كانت الأخلاق شرط المعرفة. وسكون النفس لحكم العقل مقياس لصدقه. والعلم الشعورى هو الحامل للعلم النظرى والعلم التجريبى على حد سواء. والتجربة المقياس الثانى للتحقق من صدق القول. وهو سبيل العلماء وأهل الصناعة. والمقياس الثالث هو الدليل النقلى أى الخبر الصحيح. والدليل النقلى لا يستقل بذاته بل بتطابقه مع الدليل النقلى والدليل التجريبى، وبالتالى يظهر تطابق الوحى والعقل والواقع. وتظهر كلها فى النفس. يظهر الوحى فى آيات الطبيعة وأفعال الأنبياء. وأحيانا يشخص الاخوان الوحى للاقتراب من ثقافة العامة. فالشريعة محمدية، والملة هاشمية، واستعمال بعض تشبيهات الشيعة مثل الركن والمقام[1].

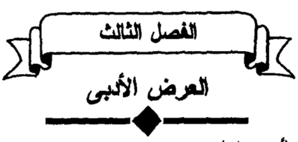
وبهذه المراجعة يبطل الخطأ، ويتبدد الوهم، ويتحول الفكر من الظن الى اليقين. الظن زعم وادعاء علم[2]. وبالرغم من أن فكر الاخوان فكر فلسفى شعبى الا أنه أيضا يراجع الأفكار الشائعة عند العامة مثل أوهامهم عن قوس قزح[3].

---

(١) جـ١/٣٠٥ جـ٤/٤٦١/٢٠٠/٧٤ جـ٢/٩٢-٩٣/١٣٦/٤٣٤/٤٣٨/٤٧٧-٤٧٨ جـ٣/٥٧ جـ٣/٩١/١٤٨/٢٠٥ جـ٣/٢٥٣/١٤٩ جـ٤/٢٤٩/٣٠٧/٢٧٢/٢٤٣/٤٦٨ جـ٣/٢١١/٢٥٩/٢٦٠/٢٨٨/٣٦٣
انظر دراستنا "الوحى والعقل والطبيعة"، قراءة فى كتاب القانون فى الطب لابن سينا الفلسفة والعصر، العدد الأول ١٩٩٩ وأيضا البنية القبلية للوحى "فى رسالتنا" مناهج التفسير، القاهرة، ١٩٦٥ ص ٣٠٩-٣٢١.

(٢) جـ٢/٣٨-٣٩/٤٧ جـ١/٣٦١ جـ٢/٢٤/٣٨-٣٩/٨٢/٤٠٩ جـ٤/٣٨٧/٢٩٦-٢٩٧.

(٣) جـ٤/١٨٦/١٩٦-١٩٧ جـ٢/٧٨.



الفصل الثالث

العرض الأدبى

أولا: الفلسفة الأدبية (أبو حيان).

١ - **الفلسفة والأدب.** يعنى العرض الأدبى فى مقابل العرض النسقى، المنطقى أوالشعبى، عرض الفلسفة بأسلوب أدبى فى حوارات ومناظرات ومناقشات تصف أحاديث الصالونات الأدبية فى موضوعات فلسفية. وأشهر نموذج على ذلك أعمال أبى يحان التوحيدى (٤٠٣هـ) "أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء". وهو أقرب إلى العرض النسقى الشعبى عند إخوان الصفا. إنما الفرق أن الفلسفة الأدبية عند أبى حيان عرض أدبى خالص فى حين أن العرض الشعبى عند إخوان الصفا عرض نسق الحكمة فى اقسامها الأربعة.

والفرق بين العرض الأدبى والتأليف هو أن التأليف رسائل ومقالات فلسفية يغلب عليها الطابع النظرى المجرد فى حين أن العرض الأدبى الغاية منه ترويج الفلسفة للعلمة وإخراجها عن دائرة النخبة إلى الجمهور العريض. وينطبق عليه تحليل المكونات الثلاثة: الوافد والموروث وآليات الإبداع[١].

وقد ارتبطت الفلسفة الأدبية بحياة الفلاسفة الأدباء أو الأدباء الفلاسفة وبشخصياتهم. يعبر فكرهم عن أزمتهم وهى أقرب إلى الحكمة الأدبية منها إلى الحكمة النظرية. تجعل من أزمة العصر مصدرا للتفكير، ومن تجارب الانسان منبعا له. فكره تجاربه، وحياته قدره مثل الحلاج والغزالى والسهروردى وكبار المفكرين والصوفية الشهداء وابن الراوندى وأبى العلاء وكبار المفكرين والشعراء أصحاب المواقف الفكرية[٢]. وعادة ما يتهمون فى التاريخ بالكفر والخروج من أهل الاستقامة، أهل السنة والجماعة. ومن مظاهر أزمته النفسية حرق كتبه، وربما نسخت فى حياته قبل إحراقها حتى لا يبقى إلا الأصل، الانسان أو الله أو العمل دون النظر. وقد كان ذلك سنة كبار الزهاد والعباد الذين يصلون إلى عين اليقين. ومن ثم لا يحتاجون إلى علم اليقين، ويعجزون عن التعبير، ويلجؤون إلى الصمت. إلى هذا الحد بلغ الصمت وربما التشاؤم. أليس الانسان سيرته، وعمله حياته[٣]؟ يستمد علمه من حياته ومن تجاربه وليس من الكتب المدونة الميته. فالتجربة الحية لها الأولوية على النص الميت.

---

(١) كان من ضمن المقترحات الأولى كعنوان لهذا الفصل "الترويج الفلسفى".

(٢) أقرب إلى الفلسفة الوجودية فى الغرب وشخصيات مثل أوغسطين، وكيركجارد، ونيتشه.

(٣) وقد قام بنفس الشىء أبو عمرو بن العلاء وداود الطائى ويوسف بن أسباط، وأبو سليمان الدارانى، وسفيان الثورى، وأبو سعيد السيرافى تأويلا عمليا لآليات ﴿ كل شىء هالك إلا وجهه﴾، ﴿ كل من عليها فان ﴾.

ولا يهم أصله فارسيا أم غير ذلك. فالفكر ابن عصره وليس ابن نسبه. واسم أبى حيان كان شائعا فى عصره. وهو كنية مثل حى بن يقظان. ولا يهم أيضا اذا كان أبو حيان ومسكويه شيعيين، وإن كان لدى أبى حيان شعور بالاضطهاد. والاستشهاد بالامام على يجعله أقرب إلى التكوين النفسى والشعور بالشقاء عند الشيعة. وأبو حيان راو عن رواة، يعبر عن حال الثقافة والأدب فى القرن الرابع بحيث يبدو الوافد قد أصبح موروثا بعد أن تم تمثله وتأصيله داخل الموروث قبولا أم رفضا. ويمثل روح عصر واحد ظهر عند العامرى والسجستانى ومسكويه وإخوان الصفا.

كان قريبا من إخوان الصفا والفكر الشيعى، نظرا أو عملا. يغلب عليه التصوف مع الأدب. الزهد فى الدنيا موضوع غالب. فهناك صلة بين التصوف والأدب. التصوف حالات نفسية، والأدب وسيلة للتعبير عنها. الكتابة نوع من الصلاة. شاعرى المزاج، صوفى النفس مثل الحارث المحاسبى والحلاج ومناجاة الفرد الكامل لصدر الدين القونوى، فن المناجاة الالهية. كما أنه بين الكلام والفلسفة ناقلا الكلام إلى الفلسفة كما فعل الفكر الشيعى. جمع بين اللغة والتصوف فأصبح إمام البلغاء وشيخ الصوفية ضد قسمة العلوم العقلية وإحصاء العلوم عند الفلاسفة(١).

وجد هذا الفكر فى الصالونات الأدبية، فى بلاط الخلفاء والأمراء كمنتديات ثقافية. كانت الفلسفة فى الشوارع والحلقات، موضوعات للأسواق، تناولها الحرفيون كما فعل المتكلمون من قبل، الغزالى والنجار والعلاف والصواف والرزاز. لذلك تعكس أعمال التوحيدى صورة العصر الاجتماعية والثقافية وما به من صالونات أدبية وليالى ثقافية أشبه بليالى الف ليلة وليلة فى تعددية فكرية وحوار نظرى دون تكفير أو استبعاد بل الشراب مع الخصوم كندماء، لا فرق بين أمراء، وحرفيين، بين سلاطين وفقهاء، أمراء وظرفاء. الفكر إمتاع ومؤانسة، تسلية وقضاء وقت، وليس ثورة أو غضبا. يدور فى ليالى ثقافية فى مجالس العلماء ورجال الأعمال، أقرب إلى الصحافة الفلسفية الأدبية. يغلب على التدوين الأسلوب الشفاهى وطلاقة اللسان، يتحول بعدها إلى نص مدون ينقل حرفيا، فتقل نبرته. فالشفاهى أوسع نطاقا من المدون، والتلقائية غير الروية، والطبيعة غير الصنعة، ولكن التدوين للأجيال القادمة أبقى. يغلب الأسلوب الشفاهى فى التدوين طبقا لفيض الخاطر دون ترتيب وتداعى الذكريات. يمتاز بالوضوح والسهولة، بعيدا عن المصطلحات الفلسفية مع أبا حيان كان صديقا لابن زرعة. هو مثل أسلوب الجاحظ شكلا ومضمونا، الفلسفة فى ثوب الأدب. يكثر الاستشهاد بالكتاب المقدس فى ترجمته العربية القديمة لحنين بن اسحق الأفضل من الترجمات

---

(١) الامتاع جـ ٦٣/٢.

الحالية عن اللغات الأوروبية. لذلك أتى الأسلوب متأثرا بأسلوب مزامير داود وبعض آيات الانجيل(١). ويستعمل أبو حيان الهزل فى موطن الجد، والجد فى موطن الهزل، وأسلوب السخرية. فالامتاع والمؤانسة يقوم على جدل نفسى قبل أن يقوم على جدل عقلى(٢).

يمتاز أسلوب أبى حيان بثلاثة أشياء: الأول السجع من أجل موسيقى العبارة والقدرة على التعبير عن الفكر بأسلوب أدبى. ويتفق السجع وموسيقى العبارة مع الحالة النفسية وليس مع المعنى العقلى بالضرورة. وتصف العبارة الحركة كما هو الحال فى الصورة المرئية. ومع ذلك لا يخلو أسلوبه من التأدب والافتعال والمحسنات اللفظية والتكلف والتزين باللفظ مما يدل على أهمية الجانب الأدبى. والثانى الشعر العربى كمصدر رئيسى. فينتشر الشعر للتعبير عن الرؤيا. يقيم البرهان، ويروى الخبر، ويستشهد بالحاضر والغائب ويقول المناقض، ويضرب المثل، ويأخذ ذلك مأخذ الجد لا الهزل دون عجمة. فاذا كان فى النثر تكلف ففى الشعر صدق، والصدق أبلغ من الكذب، وافتعال الأسلوب لا يقنع. والثالث تصور الحياة العربية وأزمة العصر عن طريق رواية الأحداث قدر الجهد دون استبعاد إيداع الذاكرة وإكمال النقص، فالتاريخ تحكمه البنية، والموضوع يحكمه العقل، مع حرص على الفهم الموضوعى قدر الامكان للحديث بأسلوب الأدباء ورؤية الحكماء ودون تحريف للروايات كما هو الحال فى روايات القرآن والحديث. ويصور حياة "الارستقراطيين" من علماء وفقهاء وأمراء ووزراء وخلفاء وفقهاء وحكماء ومتكلمين وسلاطين(٣). وله القدرة على رسم الشخصيات والتعبير عن تصورها للعالم وفى سلوكها وفى علاقاتها بالأخرين. فالمجوسى معجب نميم، لا يعرف الوفاء، يباهى بدنياه وليس بآخرته. والنصرانى أرعن خسيس لم يأت بخير فى نظر أو عمل، منهمك فى اللذات. وثالث مغرور يرى أنه لولا رأيه ومشورته لكان كل شىء خرابا شريرا، ويدعى كل الخير لنفسه. ويقارن بين أخلاق العصر، ما يتفق معها وما يختلف(٤).

ومنهج التأليف هو استدعاء الذكريات أو الاملاء. وفى الذاكرة يتوحد الواقع والخيال، الحدث والصورة، الموضوعى والذاتى، التاريخ والأدب، ويتفاعل الماضى مع الحاضر، الجزء مع الكل، الرواية والقص، النقل والابداع. لذلك يصعب معرفة اذا كانت "المقابسات" من إملاء أبى سليمان أم أن التوحيدى كانت لديه مذكرات اعتمد عليها فى كتابته ولم يروها شفاها. قد تكون مؤلفاته جمعا لا تأليفا. والجمع إحدى مراحل التحول من النقل إلى الابداع

---

(١) مثل أسلوب زكى نجيب محمود وزكريا ابراهيم من المعاصرين.

(٢) المقابسات ص ١٧/٢٩٥، الامتاع جـ٣ /١٠٧-١٠٨/١٤٤، جـ٢ /٢٣/١٦٥/١٨٨-٢٣/١٨٩.

(٣) الامتاع جـ٣ /١٢٦/١٨٤-١٨٥، جـ٢ /١٨٨-١٨٩، جـ١ /٤٤-٤٥.

(٤) وذلك مثل كتابات الفلاسفة والأدباء فى القرن الثامن عشر فى فرنسا قبيل الثورة الفرنسية.

عن طريق العرض النسقى المنطقى (ابن سينا) أو النسقى الشعبى (إخوان الصفا) أو الأدبى (أبو حيان) أو حكمة الشعوب ومأثوراتها (مسكويه). وقد يكون مقياس الأختيار للعروض وتبويبه تأليفا غير مباشر. فالمناظرة الشهيرة بين أبى سعيد السيرافى اللغوى ومتى بن يونس المنطقى حقيقة أم خيال؟ واقع أم مثال؟ تاريخ أم بنية؟ وفى كلتا الحالتين لا تقل البنية واقعية عن التاريخ لأنها تكشف عن إشكال حقيقى فعلى، إشكال الوافد والموروث. لا ينقل أبو حيان فقط عن القدماء بل يتجاوزهم نقدا وتطويرا. البداية بالتاريخ والنهاية بالفكر. البداية بالنقل والنهاية بالابداع. يعيد بناء الواقع التاريخى بناء للفكر. لذلك لا تهم تاريخية الوافد أوالموروث بل دلالته. وقد تنتقل الدلالة إلى حدث آخر دون أن يكون فى ذلك تعارض مع التاريخ. لذلك غلب أسلوب الرواية "قيل" و"قال". ليست الغاية من الرواية السرد بل الكشف عن الدلالة زيادة أو نقصانا فى الرواية(١).

وتمثل عناوين مؤلفات أبى حيان نوعا من الجماليات والايقاع الثنائى يعبر عن ثنائية التوحيد عند الصوفية وأحوالهم: الاشارات الالهية، الامتاع والمؤانسة، البصائر والذخائر، الصداقة والصديق، الهوامل والشوامل فى مقابل عناوين أحادية اللفظ مثل المقابسات. وتعبر هذه الثنائيات عن صراع حاد بين الحق والباطل، المعارضة والسلطة، الصدق والكذب، الضمير والعصر. وكل كتاب له مناسبة تتضح من العنوان. "الصداقة والصديق" أقوال ومساجلات تم تدوينها إلى الوزير. ويتضح فيها الدفاع عن النظام والمتكلمين دفاعا عن الانفتاح على ثقافة العصر. وربما كان لهذا الايقاع الثنائى أثر على صياغة "الاشارات والتنبيهات" لابن سينا(٢).

وتدل آثاره ومروياته ورسائله على أن التأليف كله فى الموروث وليس فى الوافد. وتكشف عن ثقافته فى الآداب العربية والكلام خاصة الاعتزالى وتقريظه للجاحظ. ألف فى النوادر التى تجمع بين الشكل الأدبى والمضمون الفلسفى. ولا يكاد يظهر أحد من اليونان إلا أقليدس فى الهندسة والزندقة. وربما هى منتحلة نظرا لاقترانها على الهندسة. ويبدو فى كتاباته الحديث عن الحكام مدحا أو ذما. كما يتهم مسكويه بالحسد.

---

(١) المقباسات ص ٢٧٨/٢٨٤/٢٩٠-٢٩١/٢٨٤/٣٩١/١٧، الامتاع جـ١ /٧٠، جـ٢ /١٨١.

(٢) ومن كتبه: أخبار الصوفية، مثالب الوزيرين، تقريظ الجاحظ. ومن ثنائيات المكان: الرسالة البغدادية، الرسالة الصوفية. ومن ثنائيات الربط بحرف الجر: الحنين إلى الاوطان. ومن الثنائيات فى البداية والنهاية عنوان أطول: صلات الفقهاء فى المناظرة، الحج العقلى إذ ما ضاق الفضاء عن الحج الشرعى. ومن الأحاديث: الزلفة. ويتضح هذا الايقاع الثنائى أيضا فى مؤلفات برجسون، المقباسات ص١، الصداقة ص٩/٨٤.

وعندما يكون الفكر تعبيرا عن أزمة شخصية وسيرة ذاتية يهم معرفة الترتيب الزمانى للمؤلفات باعتبارها مؤشرات على مراحل حياته. ويسهل ذلك عن طريق الاحالة إلى باقى المؤلفات فى كل مؤلف تأكيدا على وحدة المشروع الفلسفى، مثل الاشارة فى "المقباسات" إلى "الهوامل والشوامل"[1]. ولا يعنى الترتيب الزمانى إغفال البنية. فالمؤلفات كلها تعبر عن جوانب متعددة لنسق فلسفى واحد أو رؤية فلسفية متسقة "الصداقة والصديق" يجمع بين الأدب والأخلاق[2]. و"المقابسات" أكثر عمقا وفلسفة وإسهابا وبرهانا من "الهوامل والشوامل". وإذا كان أبو حيان قد وجهت إليه تهمة التكفير فلأن "المقابسات" تتضمن تعاطفا مع الفلاسفة. وبالرغم من نقد العصر وما به من نفاق، وبالرغم مما يشعر به أبو يحان من غربة إلا أنه أيضا يؤلف "الامتاع والمؤانسة" للأمير[3].

٢- **الوافد والموروث.** وبالرغم من أن العرض الأدبى نوع أدبى واحد إلا أن عرض المؤلفات لمعرفة مكوناتها الثلاثة: الوافد والموروث وآليات الابداع أفضل فى التعرف على مسار علوم الحكمة من النقل إلى الابداع بالرغم من تقطيع الموضوع وتجزئته. وإذا كان أرسطو ومدى ظهوره فى الفكر الفلسفى مقياس الترتيب من الأكثر إلى الأقل يكون ترتيب المؤلفات طبقا لهذا المقياس: "المقابسات"، "الهوامل والشوامل"، "الصداقة والصديق"، "الامتاع والمؤانسة"، "الاشارات الالهية". وربما كان الترتيب البنيوى طبقا لنسبة حضور الفلسفة أكثر عن ترتيب المؤلفات طبقا لمدى حضور الوافد والموروث. باستثناء تبادل المواقع بين "الصداقة والصديق" و"الاشارات الالهية"[4].

---

(١) وبالتالى يكون الترتيب المحتمل لأهم المؤلفات كالآتى:-

١- الهوامل والشوامل　　٢- الامتاع والمؤانسة　　٣- الصداق والصديق

٤- البصائر والذخائر　　٥- المقابسات　　٦- الاشارات الالهية

(٢) استبعدنا من التحليل "البصائر والذخائر" فهى تجميع للموروث الأدبى وأقرب إلى الأدب الخالص، و"مثالب الوزيرين" أقرب إلى التاريخ الخالص. أما الرسائل فقد دخلت رسالة "تصنيف العلوم" فى المجلد الثالث. الباب الأول، الفصل الثالث. ولم نطلع على باقى الرسائل، رسالة السقيفة، رسالة الحياة، رسالة فى الكتاب. وما تم تحليله يكفى للحكم على أبى حيان فى العرض الأدبى.

(٣) الامتاع جـ٢ /١٨٦-١٨٧، جـ٣ /١٦٢.

(٤) الترتيب البنيوى طبقا لنسبة حضور الفلسفة والأدب كالآتى:

١- المقابسات　　٢- الهوامل والشوامل　　٣- الاشارات الالهية

٤- الامتاع والمؤانسة　　٥- الصداقة والصديق.

والترتيب طبقا لحضور الوافد والموروث كالآتى:

١- المقابسات　　٢- الهوامل والشوامل　　٣- الصداقة والصديق

٤- الامتاع والمؤانسة　　٥- الاشارات الالهية.

أ - **المقابسات**. وهو أكبر عمل يظهر فيه الوافد، عشرة أعلام يونانية، أرسطو، ثم أفلاطون، ثم الاسكندر وسقراط وفيلون أحد قواد الاسكندر، ثم بطليموس، ثم انباذقليس وبقراط وجالينوس وزينون الفيلسوف وفرفوريوس الصورى[1].

ويتم التعامل مع الوافد من خلال رواية الموروث، إملاء أبى سليمان وليس من الوافد مباشرة. فقدم تمثله فى الموروث وأصبح وافد موروثا أو موروثا وافدا. وأبو حيان ذاته ليس مجرد راو بل هو فيلسوف أديب تمثل الوافد الموروث. واستطاع هو أيضا تحويله إلى موروث وافد، وتحويله خطوة من الوافد إلى الموروث. ويذكر أرسطو مع الأوائل وليس بمفرده أى كجزء من التاريخ العام وليس لحظة مقطوعة منه. ففى موضوع الخلاء وهو مكان عادم لجسم طبيعى بين النفى والاثبات يذكر أرسطو نموذجا للنفى مع آخرين نموذجا للاثبات فى مقابل رأى ثالث يقول أنه معنى مثبوت فى العالم به يكون الانقباض والانبساط، والتخلخل والتكاثف، والخفة والثقل، والطاقة والغلظة، والحركة والسكون. وهناك رأى رابع يثبته خارج العالم ولا نهاية لها. ثم يأخذ أبو سليمان وأبو حيان موقفا قد يكون مع أرسطو وقد يكون مناقضا له. فأرسطو هنا جزء من كل، رأى ضمن مجموعة من الآراء. والموضوع طبيعى علمى مجرد وليس فقط إنسانيا أخلاقيا عمليا[2].

كما يذكر أرسطو فى إطار النقل كتاريخ لبدايات الابداع كما يفعل الوحى فى قصص الأنبياء قبل خاتم النبوة[3]. فالطبيعة تدل على عدة معان تغطى جوانب الموضوع، وأرسطو مثل إحداها. طريقة العرض تنتسب إلى الموروث لأن الطبيعة اسم مشترك طبقا لمباحث الألفاظ عند الأصوليين. اذ تدل على أن لكل شىء عرضا أو جوهرا، بسيطا أو مركبا، وعلى المركب منهما، وعلى المزاج الأول اللاحق لكل مركب، وعلى المزاج المتنوع، وعلى المزاج العام عند الطبيب، وعلى المزاج الخاص عند الانسان. ويدل عند أرسطو على المعنى عند الفيلسوف الطبيعى ، مبدأ الحركة والسكون فى الشىء بالذات لا بالعرض، وهو المركب من المادة والصورة. والأولى الصورة لأنها مبدأ الحركة والسكون كرد فعل على جعله المادة عند بعض القدماء. ثم يتحقق أبو سليمان وأبو حيان من صحة هذه المعانى لاختيار أحدها. فهناك إبداع أول فى لحظة التمثل ووضع الوافد داخل الموروث. وهناك إبداع ثان فى لحظة التحقق من صدق هذه المعانى. ومعيار التحقق مبادىء اللغة العربية وهو معيار موروث[4].

---

(١) أرسطو (١٣) منها (٦) الفيلسوف، أفلاطون (٦)، الاسكندر، سقراط، فيلون (٣)، بطليموس(٢)، أنبادقليس، بقراط، جالينوس، زينون الفيلسوف، فورفوريوس الصورى(١).

(٢) المقابسات ص ٢٩٠.

(٣) وكما يفعل كانط فى تاريخ العقل قبل بنية العقل وهوسرل فى تاريخ الظاهريات قبل اكتمالها.

(٤) المقابسات ص ٢٨٤-٢٨٥.

كما يذكر أرسطو من خلال الترجمتين، عيسى بن زرعة، بعد أن أصبح النص عربيا متاحا للجمهور، وجزءا من الثقافة العامة. فالإنسانية أفق، والانسان متحرك إلى أفقه بالطبع، دوائر على مركزه، إلا أنه مشدود أيضا بطبيعته إلى أخلاق بهيمية. ومن ترك نفسه لها خرج عن أفقه. وهو نص مباشر لأرسطو يعلق عليه أبو حيان استحسانا. ويجد أنه يشابه الموروث فى مواعظه وارشاداته. يمكن أن يأتى بمثله الحسن البصرى ومنصور بن عمار مع مخاطبة القارىء ودعوته إلى المشاركة فى الحكم. فلا خلاف بين الوافد والموروث من حيث المضمون الأخلاقى، العقل اليونانى الخالص والعقل الاسلامى المطابق للوحى. بل إنها نوع من الفلسفة الخالدة التى يصل إليها العقل الانسانى بمفرده، وتوجد فى حكمة كل الشعوب[1].

وتتم المقارنة بين الوافد، أرسطو، والموروث، المتكلمين ، فى طريقة البرهان. فقد أحسن أرسطو عرض الجدل وما به من تمويه ومغالطة بطريقة أفضل مما وصل اليه المتكلمون، اعترافا بالحق. فقد أكمل أرسطو ما تركه المتكلمون ناقصا كما يكمل الفلاسفة أحيانا ما يتركه أرسطو ناقصا. فالوافد والموروث يكملان بعضهما بعضا بنيويا وليس تاريخيا[2]. ويذكر أرسطو فى نموذج آخر فى موضع السؤال والجواب كما هو الحال فى علم أصول الفقه فى أبواب المفتى والمستفتى وأحكام السؤال والجواب. فيسأل أرسطو: لم لا تذكر العالم العلوى ومنه هبطنا إلى هذا العالم؟ وهو سؤال إشراقى صوفى موضوع يعبر عن الموروث أكثر مما يعبر عن الوافد. ويعطى فرصة لأرسطو الموروث فيلسوف الاشارق الصوفى. السؤال إبداع والاجابة إبداع من أرسطو المنتحل دون تحديد أى كتاب لأرسطو يتضمن هذه الاجابة. فالهبوط من العالم العلوى إلى العالم السفلى ليس سؤالا يونانيا بل سؤال صوفى إشراقى فارسى. ويجيب أرسطو مدافعا عن نفسه ضد السؤال- الاتهام بأن السبب فى ذلك هو اختلاطنا بالمادة فى العالم السفلى. والعالم العلوى هو الدهر وكل الزمان، ماضى وحاضر ومستقبل. بل كله حاضر فى حين أنه فى العالم السفلى هناك زمان، ماضى وحاضر ومستقبل. ومن ثم لزم تذكر الماضى فى الحاضر. ويدل جمال الأسلوب وحسن العبارة على الانتحال، إبداع أرسطى دون أرسطو، والتعبير عن روح الحضارة الاسلامية من خلال روح أرسطو. ومع ذلك يمكن العودة اليه عن طريق التذكر على الطريقة الأفلاطونية، العلم تذكر والجهل نسيان. وتستمر الأقوال المنتحلة فى هذا المعنى وكأن أرسطو الحكيم أصبح إشراقيا صوفيا. ثم يتم الاعتراض عليه بطريقة الفقهاء والمتكلمين بالسؤال عن حاجة النفس والعقل إلى العلة الأولى والاجابة عنه ببقاء العلوم. يدرك العقل الأولى الاشياء بالحدس، وكذلك العقل

---

(١) السابق ص ١٩٧-١٩٨.

(٢) السابق ص ٢٢٤.

الثانى باتحاده بالعقل الأول. فإذا اعاقه شئ احتاج إلى التوسط بالحواس والوهم والاجسام. للعقل الانسانى طرفان، العقل الأول والوهم. فإذا مال إلى الوهم كان فكرا وروية. وإذا مال إلى العقل كان حدسا مباشرا. يبدو أرسطو هنا من أنصار الفيض، الله، فالعقل، فالنفس، فالمادة[1].

وقد حول الموروث علاقة الاسكندر بمعلمه أرسطو، كما تحولت العلاقة بين الاسكندر وأصدقائه، والاسكندر وأمه إلى علاقة مثالية بين الشيخ والمريد. وكلاهما أخذ لقب حكيم. فالاسكندر يراسل معلمه، يصف له ما رآه فى الهند من الأمور العجيبة. ويناديه الاسكندر الحكيم أى المعلم الابدى لا شخص أرسطو. ويروى له كيف أن صديقه فيلون أراد يعبر الخليج أولا مضحيا بنفسه وحتى لا يصاب الاسكندر بمكروه. فلما غرق فيلون جزع الاسكندر عليه. وكانت هذه الحادثة فرصة لأرسطو أن يتناول موضوع الصداقة والصديق، والعشق والمحبة، والمعرفة والعلم، والتوحيد والفتوة، والمروءة والعقل، والروح والرأى، والسعادة والغنى، والجود والظن، والوعد والوعيد، والحكمة والعالم، والدنيا والانسان، والشريعة والوجود، ثقافة واحدة لا تمييز فيها بين الوافد الموروث، وبين العقل والنقل. فيها التوحيد والشريعة كما أن بها العقل والحكمة. يبين أبو حيان شيئا أشبه بالمناسبة التى فيها تحدث أرسطو، شيئا شبيها بأسباب النزول[2].

وقد يذكر أرسطو بطريقة غير مشخصه، الفيلسوف الحكيم، انتقالا من الشخص إلى العالم فى حده للصديق. فالصديق هو الأخر المتجد بالأنا إلا أنه بالشخص غير الأنا. ويناقش النوشجانى هذا الحد وينقده. الحد صحيح إلا أن المحدود غير موجود فلا داعى للتسرع لقبول حد أرسطو. فالعقل الذى به يتم الحد بين العقل الصورى والحسى والمادى. ولو كان العقل صوريا فقط لاكتفى بالاجناس والأنواع. والانسان ذو مزاج وطبيعة، قد تتفق أو تختلف مع إنسان آخر. فالصداقة بمعنى الهوية بين الأنا والأخر لا وجود لها إلا بمنطق الهوية لا بمنطق الأختلاف. والهوية تؤدى إلى التبعية وهى خلاف الصداقة. لذلك كله حد الفيلسوف لا حقيقة له ولا دلاله عليه، ولا يطابق شيئا فى الشاهد. وقد قصد بهذا الحد المبالغة فى بيان الهوية الكاملة بين الصديقين من أجل شحذ الهمة والوصول إلى الغاية، وإن لم يطابق شيئا فى الحس[3]. يتم عرض أرسطو من خلال النوشجانى وهو صاحب رأى مثل باقى الآراء. وهو رأى مثالى لا يطابق الحس، يعبر عن قصد ومثل وليس عن واقع ومشاهدة. وهنا تبدو مثالية الوافد وواقعية الموروث. ويبدو أرسطو موضوعا للتحليل والمناقشة والاكمال والانقاص.

---

(١) السابق ص ٣٣٢-٣٣٣.

(٢) السابق ص ٣٦٣.

(٣) السابق ص ٣٥٩-٣٦٠.

وهنا يحاول الموروث أن يؤصل الوافد، ينقده ويبين حدوده، ويفسر غايته وبواعثه. ويتم التساؤل عن حدود هذا الحد للاجابة عليها من أجل تعميق حد الحكيم وفهم بواعثه. فلا يوجد فرق بين شرح أرسطو وتعقيله وبين الابداع الخاص. الشرح والنقد والتحليل مرحلة متوسطة بين النقل والابداع. وينقل عن الفيلسوف عدة أقوال إشراقية كما ينتقل عن غيره من الأوائل فى موضوعات عقلية فلسفية فكرية خالصة مثل تعريف الذكر بأنه حركات الفكر على الوهم الجارى، وتعريف العقل بأنه لا يعنى تمييزا له عن قوى النفس النامية والحسية[1]. وقد قرأ أبو حيان كتاب النفس للفيلسوف على أبى سليمان. فالوافد حدث ثقافى فى الموروث، مجرد حدث أو مناسبة للحديث دون نقل ولكن بابداع مباشر فى موضوع النفس والأخلاق حتى المعاد والخلود. ويكمل الموضوع أبو يزيد البلخى فى كتابة "اختيار السيرة"[2]. ويذكر كتاب الفيلسوف "الخطابة". فالكتاب هو المقصود وليس الشخص، من خلال الموروث وهو اللغة العربية. فالمنطق اليونانى محمول، واللغة العربية حامل. ونظرا لارتباط المنطق باللغة فإن خصائص اللغة العربية تجعلها أولى بالمنطق اليونانى. ومن يقول ذلك هو الأعجمى أبو سليمان السجستانى. وهو نفس موضوع المناظرة بين السيرافى ومتى بن يونس[3].

ويذكر سأفلاطون فى رواية أبى حيان عن أبى سليمان فى موضوع إسلامى وهو تعدد وجهات النظر فى الموضوع الواحد. فلا يوجد صواب مطلق ولا خطأ مطلق فى وجهات النظر الانسانية. كل إنسان مصيب من جهة رأيه. ويضرب أفلاطون مثلا وهو انتحال إسلامى بفيل يتحسس كل إنسان جزءا ويحكم على الكل بما عرف من الجزء، طول الخرطوم أو استواء الظهر أو انبساط الأذن. وهو مثل يستحسنه أبو سليمان. يشير إلى تعدد طرق الاستدلال ضد التعصب والاستئثار بالرأى وأحادية الطرف[4]. ويتكرر نفس النموذج. إذ يذكر قول أفلاطون فى رواية أبى حيان عن أبى بكر القومسى أن من لم يعرف الشر لم يعرف الخير. فالنقيض لا يعرف إلا بالنقيض. وهو موضوع إسلامى عند إخوان الصفا (ايجابا) ومحمد بن عبد الوهاب (سلبا)، موضوع الرقى والعزائم. ويوضع فى سياق إسلامى، السؤال والجواب مثل أسباب النزول فى علوم القرآن وأحكام السؤال والجواب فى علم أصول الفقه. ويؤيد القومسى ما ذكره أفلاطون تأييدا للوحى بالعقل والتجربة[5]. ويذكر أفلاطون مرة ثالثة من خلال الموروث، على بن عيسى، وليس مباشرة بعد أن تحول إلى وافد وموروث عن

---

(١) السابق ص ٣٣١/٣٣٤.

(٢) السابق ص ٢٤٦.

(٣) السابق ص ٢٩٣-٢٩٤.

(٤) السابق ص ٢٥٩-٢٦٠.

(٥) السابق ص ٢٧٠-٢٧١.

طريق المترجمين الوسطاء بين الوافد والموروث، النقل والابداع. ويذكر أفلاطون مع غيره مثل سقراط وبطليموس وليس بشخصه كجزء من التراث اليونانى. والموضوع إسلامى خالص. الحكمة، نظرا وعملا. ويتكرر نفس النموذج مع اختلاف الأخراج. فقد يكون الراوى أبو سليمان، وسياق أفلاطون الطبيعيون الأوائل، والموضوع الاسلامى الفضيلة وسط بين طرفين. من اتصلت الحكمة بطباعة فتحتها وأخرجت منها أنواع البيان. امتلاك المنطق حلم، وامتلاك الغضب شجاعة، وامتلاك الشهرة عفة. ثم يدخل أبو حيان فى مناقشات الوافد وينتصر لاحداها[1]. ويعاد ذكر قول أفلاطون فى نوع أدبى إسلامى هو السؤال والجواب. السائل يسأل وأفلاطون يجيب كما هو الحال فى أبواب المفتى والمستفتى وأحكام السؤال والجواب فى علم الاصول وبطريقة الكتب المقدسة فى حوار الأنبياء مع الحواريين والصحابة. وأحيانا تكون الرواية مزدوجة أو مثلثة. قال أبو حيان من املاء أبى سليمان أوقال راو لأبى حيان أن أبا سليمان قال كما هو الحال فى سلسلة الرواة فى علم الحديث. فقد أصبح الوافد موروثا فى سلاسل متداخلة، منقولا جيلا عن جيل بحيث لم يعد مطابقا بين الجيل الاول والجيل الثالث. وفى هذا الانتقالية تم التحول من النقل إلى الابداع. ويذكر أفلاطون كعالم طبيعى يحتج به الموروث باعتباره تراثا علميا من الأسلاف. ففى البدن ثلاثة ينابيع، وفى كل ينبوع جداول تفيض فى أقطار البدن. الكبد ينبوع الغذاء، والجداول عروق الدم لجميع الأعضاء، والقلب ينبوع الحياة، وجداوله العروق. والدماغ ينبوع الحس، وجداوله العصب، وهو نفس تصور إخوان الصفا[2].

ويذكر سقراط فى رواية أبى سليمان مع غيره وليس بمفرده. فليس هناك وافد أولى من آخر. ويذكر الوافد عن طريق تداعى المعانى بعد أن أصبح حاضرا فى الموروث ومحمولا عليه. وفى نفس الوقت يعطى الموروث مزيدا من التنظير العقلى والعمق الانسانى، ونقل مستواه من الطبيعيات، الحركة والمتحرك إلى الالهيات، من الوافد إلى الموروث. ويذكر سقراطيس على نفس المنوال مرويا داخل الموروث فى قوله عن امكانيات تحول العناصر الأربعة إلى بعضها البعض عن طريق الحركة. فلو قبل الماء السكون كان أرضا، ولو قبلت الأرض السكون كانت ماء، ولو كان الهواء حاد الزاوية كان نارا، ولو كانت النار منفرجة الزاوية كانت هواء[3]. كما قرأ على أبى سليمان كلام أنبادقليس عن المحبة والغلبة. اذا استولت المحبة على الأجسام كان العالم كريا. واذا استولت الغلبة كان العالم فاسدا مركبا من

---

(١) السابق ص ٢٦٤/٢٦٧-٢٦٨.

(٢) السابق ص ٣٣٨-٣٣٩.

(٣) السابق ص ٢٦٥-٢٦٦/٢٧١.

اسطقسات. فالوافد يعرض على الموروث، فيفسر أبو سليمان أن استيلاء المحبة بالقوى العقلية اعتزازاً بحضارة العقل. وذكر ابو سليمان كلمات لبطليموس واستحسن قوله فى الثمرة كالشذور المنتخبة والدرر الثمينة وبين الحاجة اليها فى الفلسفة الالهية والطبيعية لمعرفة واجب العقل. وهنا ينقل أبو سليمان مستوى الطبيعة لبطليموس إلى مستوى الالهيات والتصوف. ويتكرر نفس النموذج. فأبو سليمان هو الراوى عن بطليموس، والموضوع، الأختيار والطبيعة إسلامى. ثم يشرح كاتب آل طولون الوافد بالموروث. فالوافد محاصر مرتين من البداية والنهاية تأكيدا للوافد ودفاعا عنه. وقال بطليموس قولين فى الثمرة متشابهين يدلان على أنهما منتحلان أى من عمل الابداع على لسان الوافد[1].

مهمة الموروث التحقق من صدق أقوال الحكماء ونسبتها لهم فى التاريخ. فقد زعم بعض الأولين أن للجسد مواتا هو مقدار من مقادير المزاج ثم يكون حيوانا اذا تغيرت الهيئة والمزاج، وأن الطبائع الأربع كانت مقادير معتدلة فى الحيوان القابل للحس ويكون البدن حيا. فاذا ما تغيرت هذه المقادير انقلبت وكانت مواتا. ومنهم من زعم أن البدن على قدر المزاج يحدث فى البدن عرضا يكون حياة أو نفسا. وينسب هذا الزعم إلى زينون. وهو ظن زائف ورأى ضعيف فى رأى الموروث. فالنفس مستقلة عن البدن. والبدن آلة لها. وهى موطن النطق والعلم والحكمة والبيان والفكر والاستنباط والعقل والنظر. وربما نسب هذا الرآى خطأً إلى زينون الشيخ اليونانى الذى جعله الفارابى معبرا عن الفلسفة الاشراقية، وهو زينون الرواقى. فاذا كان رأيه فانه يكون منسوبا إلى زينون الايلى[2].

وذكر قول فرفوريوس المفسر لأرسطو فى كتاب النفس أن العقل النفسانى اذا اتصل بالعقل الأول الخالص كان عقلا دائما، واذا فارق البدن لزمته هذه الصفة. ويبطل الحس والنماء والتوهم ببطلان الجسم لأنها من أثر النفس فيه. ليس العقل من الجسم ولا من النفس بل النفس من أجله وهو صورتها وهو ما يتفق مع رأى الحكماء. ويذكر قول ابوقراط رواية عن القومسى رواية عن الأوائل أن الحمية ترك الشهوة. وأحيانا يكون الوافد هو الدافع على سؤال الموروث. فقد بلغ جالينوس فى منافع الاعضاء حدا من الدقة بحيث يبدو وكأنه ملهم من الله وموحى اليه فى وصفه للعين. فالوحى والعقل والطبيعة شيء واحد. والفرق أن جالينوس يجعل العلل تابعة للاشياء فى حين أن الأشياء تابعة للعلل. ويسأل أبو حيان عيسى بن زرعة بحضور أبى على وابن عبدان الطبيب عن الاشياء المدركة بالحس والعقل واتباعها العلل[3].

---

(١) السابق ص ٣٨٢-٣٨٣/٢٤٨/٢٦٤.

(٢) السابق ص ٣٣٥-٣٣٧.

(٣) السابق ص ٣٣٤/٢٧٠/٣٥١-٣٥٢.

ومن الوافد مازالت بعض المصطلحات المعربة مثل الهيولى. كما تذكر التسميات العامة مثل القدماء، الحكماء، الفلاسفة، الأوائل، الفيلسوف، يونان. اذ يروى ابن زرعة من كلام القدماء ما يتفق مع الموروث مثل دلالة العقل على الفضيلة كدلالة الجهل على الرذيلة دون الاشارة إلى سقراط. وكلام الأوائل منقول ومترجم. وهو فى حاجة إلى تفصيل وشرح، مما يقتضى إعادة صياغته لمزيد من البرهنة وتعميم للفائدة. البداية هو الوافد، والوسط هو الموروث، والنهاية هو الواقع العملى من أجل توحيد الثقافتين بدلا من ازدواجيتهما ثم التوحيد بين الثقافة والواقع بدلا من عزلتها وانفصالها عنه. وهناك شيوخ عرضوا علوم الأوائل وهضموها وتمثلوا مثل أبو القاسم عيسى بن على بن عيسى. وقد يكون لفظ الأوائل عاما للغاية بحيث يشمل الوافد والموروث بمعنى السابقين. فأبو بكر القومسى كان كبيرا فى الأوائل مما يدل إلى الاحترام الشديد. علوم الأوائل مفهومة ومعروفة وليست صعبة ولا عويصة. ويمكن التسليم بها لمن يعرفها. فالعقل قاسم مشترك بين الوافد والموروث. وكثيرا من الاقوال المروية عن القدماء يقبلها العقل، ولا تعارض الوحى، وأقرب إلى العلوم الطبيعية مثل معرفة الدواب أولادها بالرائحة، ومعرفة الطير أفراخها بالألوان، ومعرفة الناس بالصورة. وتروى هذه الأقوال على لسان أبى سليمان، ويحكم عليها بالصواب والخطأ. وأحيانا يروى القول بلا تعليق. كما يروى أبو سليمان قول بعض الأوائل أن الحد يكون من الصورة والهيولى فى حين أن الايضاح يكون من الصورة والعلة ثم يحكم بصحته. وهو الصناعى خارج عن حد الطبيعى. فالصناعى يصدر عما له صورة نفسية بأداة روحية. فالطبيعة من الآلهة. ويكون المحرك مساكنا كالمغناطيس للحديد، والشهوة للبدن. وصياغة الرواية فى شكل سؤال وجواب كما هو الحال فى علم الأصول وفى أسلوب التساؤل القرآنى[1].

وأهم الموضوعات التى تروى فيها الأقوال على لسان أبى سليمان هى الموضوعات الانسانية مثل العلم والعمل وهما حد الفلسفة. ولكل منهما ضدان. العلم بين الصدق والكذب، والعمل بين الخير والشر. والانسان الذى لا يعمل بعلمه كشجرة مورقة لا تثمر. وهو تشبيه وارد فى أساليب الموروث. والانسان ليس العالم وهو فى الوسط. قد يعلم بالمماثلة ويهبط بالمشاكلة. والبخيل والغنى كالجبان والقوى. وهو تعريف يقوم على المشابهة. ويذكر موضوع القول أنه فى السياسة والأخلاق. فالأقوال ليست متناثرة بل تنصب فى موضوعات مثل ضرورة أن يكون لكل ذى سلطة تحصين العقل من العجب والوقار من الكبر والعفو من تفضيل الحدود. وتبدو مفاهيم الموروث فى انتحال الوافد، اذ لا يمكن فصل الحق عن العدل.

---

(١) السابق ص٣١٣/٢٦٨/١٦٣/١٤٣/١٥٠/٢٥٢/٢٦٥/٢٧١/٢٢٥/٢٨٣-٢٨٤/٣١٨/٣٣٠/٣٣٤/٢٦٤/ ٣٥٢
أنظر دراستنا "ما السؤال؟" هموم الفكر والوطن جـ٢ ص ٧-٣٠.

والنفس والعقل صورتان. والعلم علم فحص وعلم فكرى مثل القياس. واذا قويت الهيولى على النفس تظل النفس قادرة على التجرد والحرص. والفكرة تقع على المفقود والعلم يقع على الموجود، وتعلم العلوم الشريفة يؤدى إلى الاحساس بالنفس[1].

وأحيانا يتم استعمال الموروث لتصحيح الوافد مثل ما رواه القومسى عن بعض الأوائل أن الرقى باطلة ودفاع الموروث عنها لأنها كلمات تدخل على الطبيعة فتشغلها عن عملها كما تشهد بذلك المشاهدة. فالوعيد يقطع العرق. ووصف الموت والحياة على أنه تحول فى مزاج البدن زعم من القدماء وإغفال لموضوع النفس. وقد روى أبو سليمان قول بعض الطبائعيين أن منزلة الكواكب من الشمس منزلة الحديد من حجر المغناطيس. واعترض بعض الحاضرين بان الحجة للدين. ورد أبو سليمان بأن كل من لا يعرف ما يجب عليه فلا يعرف. فللوافد أصله وللموروث أصله. وأحيانا أخرى يتم استعمال رأى الوافد لتصحيح الموروث خاصة ولو كان منفردا لا يتفق مع آراء موروثة أخرى أو مع رأى الأوائل مثل رأى أبو بكير فى وجود فلكين دون فلك القمر هما سبب المد والجزر. فعند الأوائل البرهان على خطأ دعواه. وهو قول بلا برهان، وصورته القياس مخالف لرأى الأوائل. فالموروث أحيانا لا يرتفع إلى مستوى الوافد، وثقافة العامة لا تصل إلى مستوى ثقافة الخاصة، والنفس لا تصل إلى مستوى العقل، ولا الدين إلى مستوى الحكمة كما يقول العامرى[2].

ويروى الموروث (الصابى) عن الوافد (الأوائل) أقوال أقرب إلى الموروث منها إلى الوافد، تتحدث عن الشكر والاقرار بالنعمة للمعبود فى الضمير والنية والفعل. يتكون الضمير من النية والمحبة والطاعة. ويتكون القول من الثناء والدعاء والنشر. ويتكون الفعل من الصبر والسعى لرضاء المنعم. وقد يشير لفظ الأوائل إلى الموروث لأن الأقوال أقرب إلى الموروث منها إلى الوافد. وقد تكون وافدا منتحلا أى روح الموروث منسوبا إلى الوافد. وقد تكون ترجمات حرة لبعض أقوال الأوائل وهو الاحتمال الابعد. والنسبة المطلقة إلى الأولين توحى بانتحال فى ثقافة ترى أن السلف خير من الخلف، وأن الخلف أشر من السلف. والطبيعة والعقل مكان النفس، والبارى محيط بالكل. ويستضىء الجسد من النفس كما يستضىء القمر من الشمس، وتستضىء النفس من العقل كما تستضىء النفس من النفس. وتستضىء الروح من الطبيعة كما يستضىء المركز من المحيط. ويستضىء العقل من العقل كما يستضىء العاشق من المعشوق. وهنا تبدو لغة الاشراق المعروفة فى نظرية الفيض. وللعقل ثلاث

---

(١) السابق ص ٢٦٦-٢٦٧/٢٧٠-٢٧١/٣٣٢/٣٣٠.

(٢) السابق ص ٢٧٠/٣٣٥/٣٣٧/٢٧٠/٢٠٣.

جهات: جهة إلى ربه، وجهة إلى معقولاته، وجهة إلى ذاته إبرازا للبعد الالهى بالاضافة إلى العقل والمعقولات مثل "من عرف نفسه فقد عرف ربه"(١).

ويشير لفظ الحكماء إلى الموروث خاصة. فلفظ الحكمة قرآنى. القومسى من الحكماء. البينة لديه إدراك الشيء من جهة علته المحيطة به كما قال بعض بلغاء الحكمة، فالحكمة بلاغة. ولكل شيء علة تربط الجوهر بالأعراض، وتحرك الكواكب والافلاك، وتباين العقول والأزمان، وتعرف الليالى والأيام، وهى وضع المهاد ومركز الأوتاد. كما يستعمل لفظ الفلاسفة بوجه عام دون تحديد لهم، وهم الفلاسفة الكبار، البررة الأخيار، يكثرون الخوض فى معنى الامكان، فى شكل سؤال وجواب، وهو شكل الرواية الموروث(٢).

أما الموروث فيتجاوز الوافد. وتعطى كثرة الأعلام من الموروث فى "المقابسات" صورة للفكر والمفكرين فى القرن الرابع وموضوعات النقاش والحوار، وصورة الفلسفة كحوار بين العلماء(٣). واذا كان أرسطو قد أتى فى مقدمة الموروث ثم يحيى بن عدى لا فرق بين مسلم ونصرانى، فكلاهما يشاركان فى ثقافة واحدة. ويبدو أبو سليمان الراوى الأول الذى يعتمد عليه نصف المقابسات(٤). والعجيب عدم ذكر أسماء الكندى والفارابى وابن سينا. ربما

---

(١) السابق ص ٢٧٠-٢٧١/٣٣٠.

(٢) السابق ٢٦٤-٢٦٥/٢٥٦/١٧٩/٢٠٩.

(٣) فى مقابل عشرة أعلام يونانية يوجد ٥٩ علما موروثا. واذا كان أرسطو ذكر (١٣) وأفلاطون(٦) فان ابا سليمان السجستانى يأتى فى مقدمة الموروث (٩٧)، يحيى بن عدى، أبو زكريا (١٠)، أبو بكر القومسى، عيسى بن على بن عيسى، أبو القاسم الجراح (٨)، أبو الفتح النوشجانى(٧)، محمد ابراهيم بن هلال، أبو اسحق الصابى، أبو محمد مقدسى العرضى(٦)، أبو الحسن العامرى، أبو العباس النجارى البديهى، على بن محمد أبو الحسن (٥)، محمد بن يوسف، عبد الله بن حمود الزبيدى، أبو هلال الأندلسى، عيسى بن زرعة، فيروز الطبيب، أبو الخطاب الصابى، الكاتب (٤)، الجرجانى الكاتب، غلام زحل(٣)، ابن المقداد، ابن عبد الله الطبيب، أبو على القومسى، أبو بكر الصيرفى. أحمد بن سهل. أبو زيد البلخى، أبو الحسن ثابن بن قرة الحرانى الصابئى، الحسن بن سوار، أبو يزيد الخمار، خالد بن يزيد الكاتب، أبو الهيثم، على بن أحمد الأنطاكى، أبو القاسم المجتبى، نصر بن عبد العزيز بن نباته السعدى (٢)، ابراهيم بن عيسى أبو اسحق، النصيبى، ابن بكير أبو سعيد المنجم، ابن الخليل، ابن السمح أبو على البغدادى، ابن سمكة القمى، ابن محارب، أبو الخير اليهودى، جعل، الحرانى الصوفى، الحسن البصرى، الحسن بن عبد الله بن زاد، أبو سعيد السرافى، الحسن بن وهب الكاتب، الفرياق السلمى ذو اليدين، سفيان الثورى، صاعد بن عيسى أبو علاء الربعى، عبيده الكاتب، على بن عيسى الوزير الجراح، على ابن عيسى الرومانى، على بن محمد أبو الفاضل، أبو الفتح ابن العميم ذو الكفايتين، على بن هارون بن يحى، أبو الحسن المنجم ، عيسى بن ثقيف الرومى أبو السمح، كاتب ال طولون، ما شاء الله المنجم اليهودى، محمد بن العباس أبو بكر الخوارزمى، محمد بن عبد الله العباسى أبو الحسن بن الوراق، محمد بن العميد أبو الفضل، منصور بن عمار، وهب بن يعيش الرقى(١).

(٤) من مجموعة المقابسات (١٠٦) ذكر أبو سليمان فى أكثر من نصفها (٥٦) فى البداية وفى الوسط.

لم يكونوا فلاسفة الصالونات الأدبية والمنتديات الثقافية بل فلاسفة البلاط وحكماء الدواوين مثل فقهاء السلاطين، مفكروا السلطة فى مقابل مفكرى المعارضة، مع أنهم كانوا شعراء وأدباء وأطباء وموسيقين وظرفاء. وفى المقابل يذكر أعلام الشيعة مما يدل على دورهم فى تكوين الفكر الفلسفى فى القرن الرابع. ويذكر المترجمون باعبتارهم فلاسفة مثل يحيى بن عدى مما يبين أن المترجمين لم يكونوا نقلة فحسب بل كانوا أيضا مبدعين، والعجيب عدم ذكر متى بن يونس وهو صاحب المناظرة الشهيرة مع الصيرافى فى "الابداع والمؤانسة". ويذكر أنبياء الشرق وحكماؤهم وملوكهم مثل أنو شروان، ومانى المجوسى. وتبدو أهمية الاعلام أن اثنين منها أبو سليمان السجستانى فى مناظرته مع ابن العميد وأبو الحسن العامرى عنوانان فى مقابستين. ويبدو التراكم الفلسفى فى "المقابسات" فى الاحالة إلى أبى يزيد البلخى وكتابه اختبار السيرة. ويذكر ثابت بن قرة على لسان الموروث عن الخرافات الاربع: عجائب البحر، حديث السحر، حديث العشق، حديث الجن[1]. ويبدو التراكم الفلسفى فى "المقابسات" فى الاحالات إلى أعمال أخرى مثل فى "النسك العقلى" للعامرى، "وتدبير المنزل" وكتاب "الأخلاق" لمسكويه. كما تبدو وحدة فكر أبى حيان فى الاحالة إلى "الهوامل والشوامل"[2]. وتخلو "المقابسات" من الآيات والأحاديث فى بيئة فيها الآيات والأحاديث المصدر الأول للمعرفة. بل تعتمد على العقل الخالص. فقد وصل التنظير للموروث إلى حد الاستغناء عن أصله ذاته، اعتمادا على العقل والتجربة، تجربة الفرد وتجربة العصر. يوجد فقط تفسير جديد لحديث "أنتم أعلم بشؤون دنياكم" للدنيا لا للدين[3]. وتبدأ بالبسملة وتنتهى بالحمدلة وتتخللها عبارات المشيئة والتوفيق والعون.

ب - **الهوامل والشوامل**. يتوازى المصدران "الوافد والموروث" من حيث الأهمية. فمن الوافد يذكر الحكيم أكثر من أرسطو مما يدل على التحول من الشخص إلى الرمز[4]. ويستشهد بأحد أقوال أرسطو مثل " أعجب الاشياء ما لم يعرف سببه ليتم التعليق عليه بأن كل مجهول سببه عجب طلبا لمزيد من التعقيل. كما يذكر قوله بأن المعقولات تصير كذلك إذا ثبتت صورها فى النفس وهو قول لأفلاطون أن النفس مكان للصور استحسنه أرسطو. ومن ثم يوضع أرسطو داخل الفلسفة اليونانية كلها كما هو الحال فى العرض الكلى. ويستشهد بقوله عن ضرورة الاضطراب عند نزول المكروه، فمن لم يجزع من هيج البحر وهو راكبه،

---

(١) المقابسات ص ٢٤٦/٢٦٥.

(٢) السابق ص٣٠١.

(٣) السابق ص٢٥٨/١١٦/١١٨/١٧٩/٢١٤/١٤٧/١٦٨/١٩١-١٩٣/١٩٥/٢٠٤/٢٠٦/٢٧٠/٢٢١/٢٢٦/٢٤٠/ ٢١٣/٢٤٦/٢٩٦/٣٢٣/٣٠٠-٣٠١/٣٠٧/٣٤٩.

(٤) الحكيم (١٠)، أرسطو(٨)، أفلاطون، جالينوس(٥)، أبقراطيس، أقليون(٢).

ومن الأشياء التى فوق طاقة الانسان فهو مجنون. ويستشهد بقول له فى المنطق بأن المقدمات الشخصية فى المادة الممكنة والزمان المستقبل لا تصدق ولا تكذب معا، ولا تقتسم الصدق والكذب. وهو قول محير وضحه أرسطو بعد ذلك. فالموروث يتبع مسار الوافد من الاشتباه إلى الاحكام، ومن الغموض إلى الوضوح. كما أن العلة الكمالية عنده أشرف العلل. وهو أول من نبه عليها وذلك لان العلل الثلاث خوادم لها. يحلل الموروث العلل بعد ان استقل عن الوافد ثم يستشهد بالوافد على نتائجه. ويستشهد بأرسطو فى النسبة العادلة والمساواة فى المعاملة بين البائع والمشترى كما بين فى كتاب الأخلاق. ويستشهد به فى أسماء النذل والروقح مبالغة فى الذم. وهو ما يتفق أيضا مع اللغة العربية وأمثلتها. يحال الوافد إلى الموروث على مستوى الموروث اللغوى. فالموروث يقوم بدراسة الموضوع ويحيل إلى أدبياته من أجل إكمال مادته، التاريخ من أجل البنية، والبنية بلا تاريخ لا تظهر، والتاريخ عام، من التراكم الداخلى والتراكم الخارجى بعد أن أصبح تراكما داخليا [1].

ويشار إلى الحكيم انتقالا من الشخص إلى الرمز فى أن النفس تكمل بصور المعقولات لتصير عقلا بالفعل بعد أن كانت عقلا بالقوة المنطقية فى الألفاظ الخمسة وشرحها المفسرون وسموها المتفقة والمتباينة والمتواطئة والمترادفة المشتقة. وهى الألفاظ الموجودة فى أول مباحث العبارة كثقافة عامة. وهى تميز الأسماء الخمسة فى مقدمة فرفوريوس. ويذكر الحكيم على أنه هو الذى روى أقوال القدماء وأستاذه فى الزمان والمكان فى السماع الطبيعى وتحقق من صدقها. وقد نقله المفسرون إلى العربية، وانتقل إلى المتكلمين. فقد كثر الكلام فى الموضوع. وقد تم توضيح هذه المسائل كلها منذ زمن الحكيم ومفسريه. ولا داعى للتكرار إحساسا من أبى حيان بضرورة التحول من النقل إلى الابداع. ولا داعى لاعادة العرض بعد أن بين الحكيم الموضوع فى كتاب الأخلاق[2].

ويذكر أفلاطون فى معرض الحديث عن الموروث بعد أن أصبح وافدا موروثا. فقد تبين فى المباحث الفلسفية أن العلم إدراك النفس صور الموجودات على حقائقها. وقد قال بعض الأوائل نفس الشيء إن النفس مكان للصورة. واستحسن أفلاطون هذا القول وصوب قائله لأن النفس اذا اشتاقت إلى العلم الذى هو غايتها نقلت صورة المعلوم إلى ذاتها حتى تكون الصورة المحصلة مطابقة لصورة المنقول منه وإلا لم تكن علما. فأفلاطون يأتى فى الدرجة الثالثة بعد الموروث والأوائل ثم يأتى الموروث من جديد على لسان مسكويه لتأكيد هذه الحقيقة مرة رابعة. ويبدأ الموروث بالحديث عن القوة فى الأشياء التى تسمى الالهية

---

(١) الهوامل ص ٥٥/١٧٨/١٨٣/٢٩٣/٢٤٣/٨٧/١٢٠/٨٧/١٢٠.

(٢) السابق ص ١٨١/٧/٣٠-٣٢/٥٩/٣٣٢.

والتى لها الرياسة. ثم يستشهد بأفلاطون الذى لاحظها فى الذهب وفى الحديد وفى الانسان تأكيدا للحقيقة بالثقافتين معا، الموروث والوافد بعد أن أصبح موروثا(١).

ولا يتعرض الموروث لموضوع إلا بعد استيفاء ما كتب عنه، لا فرق بين موروث ووافد. وهنا يدخل الوافد كمصدر للعمل. ففي موضوع العدل لم يوجد فيه إلا رسالة لجالينوس مستخلصة من كلام أفلاطون لا تكفى لتغطية الموضوع. فقد تم التراكم الفلسفى فى الوافد أولا ثم فى الموروث ثانيا. فالموضوع مستقل. ويتم له البحث عن أدبيات فى شروح جالينوس على أفلاطون وهى غير كافية لأنها مجرد موعظة وليست تحليلا عقليا(٢). ويذكر جالينوس وحديث القفل وتعجبه من جهل من يفعل ذلك أو يرفس الحمار ويلكم البغل مما يدل على غلبة البهيمية على الانسانية وسوء التمييز وقلة استعمال الفكر. وفي تأكيد الموروث على أن البدن آلة للنفس يذكر مذهب جالينوس المطابق لذلك. وفى تأكيد الموروث للمزاج يحال إلى جالينوس أيضا لبيان مطابقته. فالموروث هو الذى ينتهى إلى النظرية والوافد يؤكد عليها ربطا للحقيقة بتاريخها والبنية بتطورها، الدراسة أولا والاحالة ثانيا. وقد بُلى جالينوس بمرض طويل لم يستطع إبراء نفسه منه حتى ضحك عليه من حفظ مذهبه.

ويذكر أفليمون باعتباره أول من وضع مصنفا فى علم الفراسة قبل كتاب الرازى والاعتراف لصاحب الفضله فضيلة. كما دخل على أبقراطيس متخفيا فتعرف عليه(٣).

ومازالت تظهر بعض المصطلحات المعربة مثل الأسطقسات مع الترجمات مثل الأركان الأربعة، العناصر الأربعة، الموسيقى، موسيقار، الكيموس، السوفسطائى، الماليخوليا، السكنجبين، الكوسج(٤). ومن الفرق يذكر الحكماء ثم الفلاسفة والأوائل والمتقدمون ثم القدماء والأخرون والأولون ثم الفيلسوف. ومن أسماء المؤلفات يحال إلى الأخلاق ثم إلى السماع الطبيعى وتدبير المنزل(٥). والقدماء دليل ومقياس. هم أهل الحكمة. لم يتركوا شيئا إلا وعرفوه. رضى الله عنهم. يسترشد بهم المحدثون. ويُسأل عن قول أحدهم أن العالم أطول عمرا من الجاهل، وإن كان أقصر عمرا منه فطول عمر العالم بعلمه وآثره على الناس. فالحس التاريخى هنا يبين أن القدماء لم يتركوا للمحدثين شيئا. ويذكر المتقدمون فى مقابل

---

(١) السابق ص ١٩٦/٥٢.

(٢) السابق ص ٣٦٨/٢١١/٢٠٨/١٨٥/٨٥.

(٣) السابق ص ١٧١-١٧٢.

(٤) السابق ص ٢٧/١٢٢/٢٦٢/٢٣٣-٢٣٢/١٦٣-١٦٢/٢٢/٢٨٣/٢٣٣-٢٣٢/٧٢/٣٤٨/٢٥٧/٣٤٠/٢٤٣ / ١٨٦/١٨٢/٢١١..

(٥) الحكماء (١٥)، الفلاسفة، الأوائل، المتقدمون (٣)، القدماء، الأخرون، الاولون(٢)، الفيلسوف(١)، الأخلاق(٤)، السماع الطبيعى، تدبير المنزل(١).

المتأخرين. وهو تدبير إلهي سمح بنقل الأخبار وحفظها. دوّن المتقدمون ونقل المتأخرون. وقد يتناقض ظاهر بعض أقوال المتقدمين مثل "المحتفل ملغى والمسترسل موقى"[1]. وقد قال بعض الأوائل: العقل صديق مقطوع، والهوى عدو متبوع. كما يذكر الأولون والأخرون وهويتهم في النفس وما قيل من أعجب الأشياء: إكدار الوافر ومنال العاجز[2].

والحكماء مؤيدون للأنبياء بألفاظهم لتشبيهاتهم. ويستشهد الموروث بأقوالهم تأييدا من الأوائل للأواخر، يدعون إلى تطهير النفس، ويعرفون الله. وأطلقوا لفظ العلة على البارى تقدس اسمه، وعلى العقل والنفس والطبيعة كعلل ثانية وثالثة ورابعة. وميزوا بين العلل القريبة والعلل البعيدة. ويصور الحكماء التشوق إلى الشهوات مثل من أعتق فاشتاق إلى الرق أو من أفلت من السباع فاشتاق اليها. والمجتهد لعلوم الحكمة إنما يكون بالرياضيات (المنطق) والطبيعيات والالهيات ثم الانسانيات، النفس والعقل[3].

ويقرن الحكماء بالأنبياء، الحكماء من الوافد والأنبياء من الموروث، يؤديان إلى غاية واحدة. فلا فرق بين أخلاق الحكماء وشرائع الأنبياء. كلاهما تظهر من الهوى بالعقل. انما يعادى الناس الحكمة، لاستعمالهم الألفاظ على الاتساع وخطأ فهمهم لها حرفيا. وليس صحيحا ما يروج من أن الحكماء جعلوا أنفسهم أعلى قدرا من الأنبياء[4]. وإن أقوال الحكماء فى صفة الرجل العاقل العادل انما نزل عليهم من الوحى القديم الذى أنزل الله على الانسان منذ "إعرف نفسك بنفسك". ولا توجد عبارة أقصر ولا أبلغ منها. فما المانع أن يكون سقراط نبيا؟ وما المانع أن يكون حكماء كل قوم انبياء هم ﴿ وما من أمة إلا خلا فيها نذير﴾ [5]. وهو نفس الحديث على لسان الرسول "من عرف نفسه فقد عرف ربه" تحويرا للمحور الأفقى إلى المحور الرأسى. وتعطى الأمثلة من أقوال الحكماء فى النفس والعقل والخير والشر والصداقة والنفور من الخمر وأن الانسان مدنى بالطبع رواية عن الموروث مثل أبى زيد البلخى. فالصديق هو الأخر، وهو الأنا ولكنه مغاير بالشخص. وهو تعريف صعب المنال. وان لم يكن الأخ صديقا فهو نسيب بالجسم. وإن لم يكن الصديق أخا فهو نسيب بالروح. كما تحيل النفس الفاضلة إلى الصدق وتنفر من الكذب. وإن أعجب الاشياء السماء بكواكبها[6].

---

(١) الهوامل ص ١٧٦/١٦/٣٢٦/٢٨٣/٦٠.

(٢) السابق ص ٥٥/١٢٦/٢٦٤.

(٣) السابق ص ٣٩/٢٦-٥٩/٣٠/٢٧.

(٤) السابق ص ٢٨٨/١٧٤-٢٨٨/١٨١/٩٥/١٨٠/٦٠/٢٨٩.

(٥) ومن ثم لا يمنع أن يكون كونفوشيوس ولاوتسى ومينشيوس فى الصين وبوذا فى الهند، ومانى وزرادشت ومزدك فى فارس، وفيثاغورس وأفلاطون وسقراط وأرسطو من اليونان أنبياء.

(٦) الهوامل ص ١-٥٤/٣٢١/٢ وهو مثل قول كانط السماء المرصعة بالنجوم.

والفيلسوف هو الذى يبحث عن الوضوح. فقد يكون القول الرشيق سببه متوار والدليل عنه مزاح. ويذكر الفلاسفة بوجه عام وليس بالضرورة فلاسفة اليونان بل يشمل اللفظ الاشراقيين والصوفية. هم الفلاسفة الالهيون والزهاد والذين يجمعون بين الحكمتين والنعمتين وتخلوا عن نقائصهم وبهم تصلح المدن فالانسان مدنى بالطبع. وكثرة الملك. وقلة الرزق خير من كثرة الرزق وقلة الملك. والفلاسفة هم القادرون على التمييز بين الاسم والمسمى. وكان المأمون نموذج الملك الفيلسوف الذى يدبر الآفاق ويعجز عن تدبير قطعة الشطرنج[1].

أما الموروث فان الشعر يأتى فى المقدمة مما يدل على أهمية المصدر العربى الأول ثم القرآن مما يدل على أهمية المصدر الجديد الذى ورث المصدر الأول، ثم العرب وكلام العرب وأمثلة العرب ثم الحديث ثم المصادر المدونة والمروية قبل أن تأتى الاعلام[2]. يستشهد بشعر ابن الرومى على الفأل وبتعصب البعض لشعر البحترى وتشبيه، ويستعمل الشعر نموذجا للصواب وسهولة حفظه عن حفظ الخطأ مستشهدا بشعر أبى تمام والبحترى وليس بشعر الطرمى أو أبى العبر. وينقد أبو حيان امرىء القيس للغته الأعرابية وعجمية ملكه وشبابه وذهابه فى طرق الشعر طريق التصنع والهيام فى الوادى والانغماس فى المعانى. ويستشهد بأقوال المرقش وأبى تمام[3].

ويذكر من الأعلام ما يزيد على الخمسين من الأدباء والمتكلمين والمغنين والمؤرخين والشعراء والحكماء والمترجمين والصوفية والأمراء والخلفاء والصحابة والعلماء والأنبياء[4]. ويخص بالذكر متى بن يونس (٣٢٨هـ) باعتباره منطقيا، ومناظرة أبى هاشم المتكلم فى الصلة بين اللغة والمنطق. فالمنطق عند أبى هاشم أحد أوزان اللغة. ويؤيد أبو حيان أبا هاشم، وهو نفس موقف السيرافى[5]. ولأبى يزيد البلخى كلام فى تفسير انتصاب قامة الانسان من بين الحيوان. وله رواية لبعض الحكماء عن معنى سكون النفس الفاضلة إلى الصديق ونفورها من الكذب. أصبح الوافد الآن رواية عن الموروث وأخذ البلخى لقب الفيلسوف. ويحضر الجاحظ والبلخى فى "الهوامل" كما يحضر أبو سليمان فى "الامتاع" و"المقابسات". فالجاحظ أقرب القدماء إلى أبى حيان. كلاهما يجمع بين الأدب والفلسفة ويزيد الجاحظ العلم

---

(١) السابق ص ١٥٩/٣٥/١١٥/٢٧٤/٢٧٢.

(٢) الشعر(١٤)، القرآن(١١)، لفظ القرآن(١)، العرب(١٣)، اللغة العربية، لغة العرب(٣)، كلام العرب(٢)، العرب(٢١)، الحديث(٦) ومن أسماء الأمثلة العربية: زيد، عمرو، سلمى، هند، فرتنا، وعد(١).

(٣) الهوامل ص ٢٠/٢٠١/٢٨١/٢١٩/٢٨٢/٣٠٩.

(٤) السابق ص ٢٦٥-٢٦٦/٣٢١/٤٣/٣٢٠-٣٢٢/٣٢٧/٢٨/٣٢٤/١٩١/٢١٠.

(٥) السابق ص ٢٦٥-٢٦٦/٣٢١/٤٣/٣٢٠-٣٢٢/٣٢٧/٢٨/٣٢٤/١٩١/٢١٠.

فتذكر أقواله فى الحياء لباس وحجاب وستر من المساوىء شقيق العفاف، وحليف الدين، يذود عن الفساد، وينهى عن الفحشاء وإن كان أحيانا يبدو تصنعا. ويذكر حسد أحمد بن عبد الوهاب له فى "التربيع والتدوير" حول الصدق والكذب والتولد فى الحيوان دون النبات(١).

ونظرا لأهمية المناظرة فقد جمع أبو حيان فى "الهوامل والشوامل" مجموع مناظراته مع مسكويه. بل إن الهوامل لمسكويه والشوامل لأبى حيان. ويحيل مسكويه إلى "الفوز" دون تحديد الاكبر أم الأصغر. والأصغر أقرب إلى علم أصول الدين. كما يحيل إلى باقى كتب المنطق والأخلاق وكتب النفس. فالمناظرة فى الموقف كله. كما يحيل أبو حيان إلى "تدبير المنزل" لمسكويه (أرسطو)، فالمناظرة فى الموضوع كله وتراكماته الفلسفية(٢). والعنوان مستمد من البيئة. الهوامل سائمة الغنم أى الأسئلة الشاردة والشوامل الاجابات عليها ورد المسائل إلى أوضاعها الصحيحة. فهو تأليف مزدوج. ويتضح أن أبى حيان هو التلميذ ومسكويه هو الاستاذ. فلماذا الهجوم على شخصية مسكويه؟ وتدل الأسئلة والاجابة على مستوى رفيع للمناظرة كنوع أدبى، الأسلوب الأدبى وشكوى الزمان. ويقرع مسكويه الأستاذ أبا حيان التلميذ بسبب شكواه. فمسكويه أقرب إلى الفيلسوف الرواقى. ومع ذلك يبدو أفق أبى حيان متسعا، فيلسوفا مع الفلاسفة، متكلما مع المتكلمين، لغويا مع اللغويين، متصوفا مع المتصوفين على عكس مسكويه الذى يبدو ضيق الأفق، سيئ التعبير، لا يحسن الالهيات بل يكتفى بالأخلاق العملية وتدبير المنزل فى فلسفة أرسطو. كانت شهرة مسكويه فى العلم أكثر من شهرة أبى حيان، وكان أغنى منه لأنه كان خازن بيت المال وخازن كتب. وربما طمع أبو حيان فى علمه وماله. لذلك هاجمه فى "الامتاع والمؤانسة"، مغتربين أغنياء، وعيى بين أدعياء.. الخ. كما يهاجم ابن سينا مسكويه ربما لسلوكه الخلقى على عكس انغماس ابن سينا فى العالم. ربما لم يكن مسكويه عالما ولكنه كان زاهدا فى الدنيا التى طمع فيها ابن سينا.

وقد سأل أبو حيان أسئلته كلها دفعة واحدة أجاب عليها مسكويه متفرقه. ويتصرف مسكويه فى الأسئلة، يجيب عن بعض أجزائها دون البعض الأخر. وأحيانا يسقط السؤال كلية ويعيد وضعه حتى يصبح أكثر دقة. يسأل أبو حيان عن شىء فيجيبه مسكويه ثم يسأل نفس السؤال مرة ثانية ليعرف هل سيعطى مسكويه نفس الاجابة ليعلم صدقه كفيلسوف وهل الاجابة وقتية أم بناء على تجربة فردية أو مشتركة. وتبدو بعض المسائل الأصولية عن وحدة

---

(١) السابق ص ٢٦٥-٢٦٦/٣٢١/٤٣/٣٢٠-٣٢٢/٣٢٧/٢٨/٣٢٤/١٩١/٢١٠.

(٢) السابق ص ٢٨٨/٢٨٠/٣٤٠/٣٣٤/٣٣٩/٥٨/٥٤/٤٢/٧٧ ويروى أن ابن سينا القى بجوزه لمسكويه وقال له: ابن لى مساحة هذه بالشعيرات فألقى اليه مسكويه أوراق وقال "اصلح بهذه أخلاقك حتى أجيبك إلى بعض ما تريد"، الهوامل ص ح.

الحق وتعدده، اختلاف الحكم حسب الزمان والمكان والعادة ومصالح الناس كما هو الحال فى الفتاوى مثل صبغ الثواب سوادا هل يقلل أو يزيد من قبحه. فأبو حنيفة قبل العباسيين وأبو يوسف أيام العباسيين يعدان السواد شعارا، ومثل دوران الحكم مع المصلحة، والاجتهاد حتى ولو خالف النص. فالاجتهاد حسن فى ذاته واستحالة خروج الشريعة عن مقتضى العقل. وهى تعطى صورة لمشاكل القرن الرابع فى العراق والحالة الاجتماعية للناس. والاجابات نفسية واجتماعية وليست صورية آلية. وتدل إجابات مسكويه على أنه ليس غبيا بين أذكياء، دعيا بين أدعياء. وهناك أسئلة عن العلل والمصلحة كما هو الحال فى علم الأصول بالاضافة إلى تحليل العواطف والتجارب الحية العامة. وما يهم هو الفكرة لا الشخص، الابداع لا المبدع. وتكثر الأسئلة عن العلم، وكلها لأبى يحان والأجوبة لمسكويه. ويتم الاعتماد على العقل الخالص والتجارب المحضة دون وافد أو موروث ولا حتى الموروث الأصلى. ويخلو الكتاب من الشعر الذى يكثر فى "الصداقة والصديق". وله أسلوب غير الأسلوب الشائع لأبى حيان فى باقى مؤلفاته. ربما الفاه سويا. وهو أسلوب واضح بسيط، أقل افتعالا وأكثر عقلانية. يبدو طويلا ولكنه واضح لا يبرر اتهام مسكويه بالغباء والسعى وراء الدنيا ربما حسدا من أبى حيان. واذا كان غبيا فلماذا يسأله أبو حيان ويستفتيه؟ والأسئلة إنسانية عقلية مفتوحة إبداعية. ولا يهم الجواب. فالسؤال الجيد أفضل من الاجابة السيئة. وتذكر حكايات عن الأدباء والرواة مثل سؤال ابن العميد عن عدم الاتفاق على المثامنة بالياقوت والجواهر أو بالنحاس والحديد والرصاص دون الفضة والذهب، ربما لندرة الأول وشيوع الثانى، وتوسطا ثم الاتفاق عليه[١].

ويبين أبو حيان أسباب الالحاد فى الاسلام، الشك عند أبى سعيد الحصيرى، حرمان الفاضل وإدراك الناقص عند ابن الراوندى مثل أيوب، فالمؤمن المصاب، ومساواة الاسلام بالحكمة ثم الكفر بهما أو الايمان بهما مثل أبى عيسى الوراق. وقد عرضت لأبى سالم البصرى شبهة أن الله تعالى لم يزل ناظرا إلى الدنيا رائيا لها وهى معدومة. فالذات لا تحتاج إلى الموضوع. وقد تورط الرازى فى فى مذهب بعيد عن الحق، سببه معانى الألفاظ التى أطلقها الحكماء على الاتساع بعد أن ضاقت الألفاظ القديمة طبقا لمنطق التشكل الكاذب. ويقيم أبو حيان بعض العلماء مثل الكندى والأصمعى وبعض الموسيقيين مثل اسحق الموصلى. فالكندى لم يخرج كلامه من القوة إلى الفعل. ولم يصنع الآلة التى تتطلب مهارة العازف عليها. كما أنه أبطل صناعة الكيمياء، ورد عليه الرازى مدافعا عنها.

ويذكر أبو حيان حكاية الرشيد حين سأل عن حال إسحق الموصلى مع الفضل بن يحيى وجعفر بن يحيى. الأول الوصول اليه صعب، والثانى سهل، والأول أفضل لأنه صاحب

---

(١) السابق ص ٣٤٦.

الشرف فى العطاء، وجعفر صاحب الطلاقة والبشر. وقد فضل الموصلى الثانى. ويعطى أبو حيان لنفس الفضل فى الكيمياء وليس لخالد بن يزيد منها شيء. ويذكر أبو حيان الأصمعى والامام على لارتباط الشيعة بالثقافة الشعبية.

ويذكر أبو حيان من الفرق المتكلمين مع أصحاب الكلام الاسلاميين ثم النساك والمعتزلة والمانوية والاسلام، ومن أسماء الشعوب العجم والترك والفرس والروم والهند والسودان والحمران والزنوج وليس منهما يونان[1].

ويذكر أبو حيان بعض أقوال الصوفية فى وصف الطريق ومراحله الثلاث: المرحلة الخلقية (الرياضة والمجاهدة)، المرحلة النفسية(المقامات والأحوال)، المرحلة الالهية (الشهود والوجود). وينتقل إلى التصوف الاجتماعى المدنى. اذ تقوم المدينة بالمعاونة، ويصبح معاش الانسان الذى هو مدنى بالطبع. وهم طبقات الزهاد وأهل الأديان والمذاهب. وقوم من الفلاسفة، وسموا فى الاسلام بالصوفية، وقالوا بتحريم المكاسب. وسبب الصيت الذى يحصل عليه الصوفى بعد موته أنه يعيش خاملا ويشتهر ميتا مثل معروف الكرخى. هم أهل التقشف ولهم فيه أقوال كثيرة. والتشف من الشرف، والترف من السرف عند بعض النساك. وقد يعيش الصوفية فى بعض الأحوال مثل "حمى الربع" أربعين سنة حتى اذا فارقته استوحشها. وسر الصوفى أنه إذا صفا لم يحتمل الجفا. وإذا صفى السر انتفى الشر إيحاء إلى مراتب النفس من المعارف ومنازل اليقين وكذلك حالات الوجود والتواجد. ويتحدث بعض الصوفية عن المشاهدة والمناظرة، البعيد الذى لا يجحد والقريب الذى لا يشهد، الحق الأحد[2]. وهو الذى قال فيه أبو حنيفة الصوفى ببغداد:

قلت غدا موعدنا .·. ضحكت وقالت بعد غد

ويستعمل أبو حيان عديد من الآيات القرآنية لتأييد العلم اللدنى كما هو الحال عند إخوان الصفا. وهو رزق الموقنين بكرة وعشيا، دولة بينهم دون إيثار. والطريق اليه هو ترك العاجلة، والتوجه إلى الآجلة، والتدليل على حب العاجلة بالشعر، فلا فرق بين التجربة الدينية والتجربة الشعرية. وقد تحصل الفضائل فى التركيب من صحة المزاج ثم تهمل فيصير الانسان من الأخسرين أعمالا وهو من انحط عنى مرتبة الصور الالهية. والعبادة هو الطريق إلى الله. وهنا تكون العجلة والسرعة فضيلة. وقد يتحول ذاك كله هباءا منثورا إن لم يشفعه العمل الصالح. ميزة القرآن الاختصار فى اللفظ والايضاح فى المعنى مثل المثل الشعبى والبيت الشعرى. ومن

---

(١) السابق ص ٢١٢ – ٢١٣/ ٣٠١- ٣٠٢/ ٣٠٤/ ١٦٤/ ٣٢٦/ ١٩١/ ٢١٠، المتكلمون (٨) ،اصحاب الكلام الاسلاميون (٢)، النساك، المعتزلة، المانوية، الاسلام(١).

(٢) السابق ص ٣٥/٦٩/١٦١/١١/١٥٨/٥٧/٥٥.

شروط الاجتهاد العلم بالقرآن والسنة. ويمكن إثبات الصفات الالهية عن طريق تحليل التجارب البشرية مثل نفى الشركة مما جعل أبى حيان عرضه إلى الاتهام بالالحاد[١].

ويستعمل الحديث فى موضوع التطير والفأل. فالفأل الحسن مجرد ايحاء، وقائع تطابق التمنى، وأن يكون حامل الرسالة حسن الاسم حسن الوجه. كما تستعمل بعض الأحاديث الحرة مثل الثناء على يوم الجمعة. فأيام الراحة أيام طعام وشراب او الاستعانة على قضاء الحاجات بالكتمان منعا للحسد، وإن رثاثة الهيئة من الايمان، وتكاتف المسلمين فيما بينهم. ويستشهد بقول المسيح من الرواية العربية مفسرا الروحى بالحرارة الغريزية. ويستعمل أبو حيان بعض التراث اليهودى مكررا من باقى مؤلفاته عن حدة طبع اليهود[٢].

ويبدأ الكتاب بالبسملة والاستعانة بالله والاعتراف له بولاية النعمة. وتنتهى بالحمدلة والصلاة والسلام على محمد النبى وآله الطاهرين والدعاء للقارىء بادراك الحق وشرح صدره له. بل وتستمر بعض العبارات الدينية عبر الكتاب كله مثل إن شاء الله وبالله التوفيق، أعزك الله والدعاء بالتوفيق والعصمة والشكر والتوكل والنصر[٣].

جـ - الصداقة والصديق. ويظهر الوافد فى "الصداقة والصديق"، أفلاطون، ثم الاسكندر وديوجانس ثم أرسطو مع الحكيم ثم سقراط ثم انكساجوراس ثم أبارينوس، وثيفايون، وثامسطيوس وهرمس، وبقراط، وثيغانوس. ومن الفرق بعض المتقدمين والحكماء والاوائل والحكماء القدماء[٤]. تذكر أقوال أرسطو مثل باقى الحكماء والصوفية والعلماء والفقهاء دون تمييز له عن غيره. فهو صاحب أقوال وحكم وأمثال وليس صاحب مذهب مثل رابعة العدوية إبرازا للعلاقة بين الانسان والله. فأخلص الإخوان من لم تكن مودته عن رغبة او رهبة. وتعهد الإخوان بالملاطفة يمنع من الهجر، وتعهد إخوان الإخوان دليل على الوفاء، وتعهد أهل المكاشرة المتشبهين بالإخوان أى المنافقين بالصبر عليهم إما لتحويلهم إلى أصدقاء او لاتقاء شرهم. وقد عرف أرسطو معلم الاسكندر الصديق بمنطق الهوية والاختلاف. فالأنا هو الأنت، والأنت غير الأنا كما قال أبو بكر فى عمر، أنا الخليفة إلا أنه هو أنا. ويظل أرسطو مع أفلاطون وسقراط وبقراط، هو الحكيم الزاهد فى الدنيا، البعيد عن الكبر والخيلاء ومجالس اللهو والشراب المعروفة عند مدعى العلم فى بلاط الخلفاء. وتذكر أقوال أرسطو فى صيغة نصائح ومواعظ فى ضمير المخاطب المفرد على طريقة الصوفية المسلمين. ومعظم الروايات

---

(١) السابق ص ٢٥-٢٦/١٠٢/١٤٧/١٦٦/٢١٩/٧٥/١١/٢٩٨-٢٩٩/٣٣٢/٦٤/٦٦.

(٢) السابق ص ٢٠١/٢٠٣/٨١/١١٦/١٥٨/١٦١/١٩٩/٢٩٩/١٥٦-١٥٧.

(٣) السابق ص ١/٥/٦٠/١٦٦/٢٩٢/١٨٥/١٩٦/٢١٤-٢١٥/٢٢٠/٢٠٨/٢٤١.

(٤) أفلاطون(٦)، الاسكندر، ديوجانس(٥)، أرسطو(٢)، الحكيم(٤)، سقراط(٣)، انكساجوراس(٢)، أربانيوس، ثيفايون، ثامسطيوس، هرمس، بقراط، تيفانوس(١).

عن أرسطو عن طريق أبى سليمان وليس مباشرة منه أى الوافد من خلال الموروث. فقد تفاعل الوافد والموروث بحيث أصبح الوافد محمولا والموروث حاملا. فاذا كان النقل يبدأ بأرسطو فان التحول يبدأ بالرواية التى تحمل الوافد على لسان الموروث، ويعود رمز الحكيم فى الصديق مرات عديدة، الأخر هو الأنا ولكنه بالشخص غيره، وهو شبيه بقول روح بن زنباع عندما سئل عن الصديق فقال لفظ بلا معنى. فقول الحكيم مشابه لقول آخر من الموروث. ومجموع أقواله إشراقية صوفية منتحلة تعبر عن روح الحضارة الاسلامية. هنا يصبح الوافد حاملا والموروث محمولا. ويستأنف الموروث شرح عبارة للوافد ويعمقها ويتحقق من صدقها[1].

وتذكر أقوال أفلاطون فى معرض الصداقة والصديق تقريبا فى سياق واحد. ومعظمها منتحلة. فهى أقرب إلى المواعظ الخلقية وأقوال الصوفية وتحويل المجردات اليونانية إلى أخلاقيات عملية إسلامية وتأصيلها بشعراء العرب، والانتحال أحد مظاهر الابداع، صياغة الموروث لروح الوافد[2]. فصديق المرأ عقله، وعدوه جهله، وعمر الدنيا أقصر من أن تطاع فيها الأحقاد. وإرضاء الحازم باسخاط الحاشية، وإسخاط الأحمق برضاء حاشيته. والشرير يتبع مساوىء الناس لا محاسنهم. ولا يتمنى العاقل لصديق الغنى بل المساواة[3].

وعلاقة ديوجانس بالاسكندر مثل علاقة أرسطو او علاقة أمه به ، مناسبة لابداع الحضارة الاسلامية حوار بين صديقين او بين شيخ ومريد فيما يتعلق بالصداقة والأخوة والنبوة تأكيدا للفيلسوف الملك وانتقالا من الوافد إلى الموروث بسهولة ويسر، وعدم الاحساس بالغرابة او الغربة أمام الوافد بعد أن أصبح موروثا غارقا فى الدين والأدب والأخلاق. كما اندمج الاسلام نفسه داخل تاريخ الاديان عند السجستانى وإخوان الصفا. وتذكر أقوال ديوجانس أحيانا فى شكل سؤال وجواب من سائل معروف او يكون ديوجانس نفسه هو السائل مثل الاسكندر. ويخص ديوجانس باليونانى تمييزا له وتحديدا بأنه وافد فى مقابل موروث. وكلها حكم تدور حول ضرورة التحفظ من حسد الأصدقاء ومكر الأعداء، ومعرفة الأصدقاء فى الشدائد، وفرح الانسان بأخيه فى حياته لأنه يموت وحزنه عليه بعد وفاته لأنه لا يعيش. والاخوة بين صديقين أبقى من علاقة مواطن يملك إذا استمرت الصداقة فى الباطن والتبعية فى الظاهر. وخير صديق هو العقل فى حين أن الصديق حتى ولو قام بالنصح قلاب. وتذكر أقوال الاسكندر فى الصداقة فى صيغة سؤال وجواب. فقد نال الملك فى حداثة السن باستمالة الاعداء وتعهد الأصدقاء، والحزن على موت صديق ليس لموته بل لأنه لم يوفه حق بره وصداقته.

---

(١) الصداقة ص ٢٥٨/٣٧٦/٦٦/٧٨/٦٩-٧٠/٧٢.

(٢) انظر المجلد الاول: النقل، الباب الاول: التدوين، الفصل الثالث: الانتحال.

(٣) الصداقة ص ٦٩-٧٠/٧٢/٢٤٠-٢٤٢/٣٨٣/٢٦١/١٦٠-١٦١/٣٦٠/٤٩.

وتذكر أقوال سقراط فى الصداقة. فالانسان لا يكون كاملا إلا إذا أمنه عدوه وبالاولى أن يأمنه الصديق. كما أن من رحجان عقل الصديق أن يدل على عيوب صديقه، ويعظه بالحسن، ويمنعه من السيئة، وبتعبير الموروث، يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر. كما تذكر أقوال هرمس أن القرابة تحتاج إلى المودة فى حين أن المودة لا تحتاج إلى القرابة. فالمودة أعلى من القرابة وأكثر استغلالا. كما يذكر قول ثامسطيوس عن ضرورة الصداقة، وأن الانسان بلا أصدقاء كالشيء بلا عين. ويستشهد بقول أنكساجوراس بأن الشدائد التى تنزل بالمرأ محنة إخوانه أكثر من محنته هو لو كانوا أصدقاء. وصعوبة الصداقة أنها خلق واحد، والصديق ذو طباع أربعة. وتذكر أقوال لفلاسفة أقل شهرة مثل أبارنيوس فيما يتعلق بما يلحق الانسان بالنفع او المضرة من صديق مقبل او مدبر. فالانسان لا ينفع ولا يضر إلا نفسه ولا يملك أحد لأحد نفعا ولا ضرا وهو المعنى الموروث. ويذكر قول آخر لثيغابون (اسطيفانوس) عن قضاء الحاجة من الصديق قبل طلب ذلك منه. كما يذكر الكاتب على الاطلاق لا يهم اسمه ولا شخصه بل راويا للفكرة وهى الصداقة[١].

والموروث فى الصداقة والصديق يفوق الوافد، شعر عربى وأسماء محلية وشعراء بالمئات، بالاضافة إلى الآيات والأحاديث[٢]. ويستشهد ببعض أئمة الشيعة باعتبارهم تراثا شعبيا ولانه تراث حاضر ومسيطر. ويرى على بن القاسم أنه يمكن النفاق بالدين دون الفلسفة.

---

(١) السابق ص ٢٤٠/٢٥١/٢٤١/٧/٣٣/٤٢٦-٤٢٧/٤٥٦.

(٢) الشعر العربى(٧٠٠)، أسماء عربية(٥٠٠)، شعراء مجهولون (٤٥٠)، شعر شعبى من الاعراب(٣٥)، بعض الكتاب(١١)، أهل السلف(٨)، الحديث(١١)، القرآن. ومن أسماء الاعلام يأتى فى المقدمة أبو سليمان السجستانى (١٣) ثم أبو العباس أحمد بن يحيى(١٢)، ابن دريد(٦)، الأصمعى، المأمون(٥)، أبو بكر (٤)، ابن سيار، زيد بن رفاعة أبو الخير، أبو سعيد السيرافى، أبو داود السجستانى، على بن عيسى النحوى، أبو حامد المروروذى، جعفر بن محمد، الزهيرى أبو بكر، الخليل بن أحمد (٣)، معز الدولة، ابن أبى داود، ابن سعدان الوزير، عبد الله بن المقفع، الحسن بن سهل، أبو الضياء، الجاحظ، ابن الاعرابى ابن عباد، أبو على بن عيسى بن زرعة، أبو عبيد الله الكاتب، مسكويه (٢)، على بن أبى طالب، عبد الملك بن مروان، ابن العميد الخوارزمى، أبو أسحق إبراهيم الصابى، عبد الله بن جعفر، أبو حنيفة الثورى، أبو حاتم السجستانى، على بن عبيدة البصرى، الفضل بن يحيى عبد الله بن مسعود، سيف الدولة بن حمدان، أبو جعفر المنصور، الحسن بن دهب، القدسى، الطبرانى، قيس بن عبادة، محمد بن على بن الحسين الباقر، طلحة، الأخنف، عمر، عمرو بن العاص، عثمان ابن أبى ليلى، عمر بن عبد العزيز، أبو الفاهية، محمد بن الحنفية، ابن المعتز، أبو سفيان، لقمان، الشبلى، أبو النعيم الصوفى، مالك بن دينار(١). ومن الكتب الصداقة والصديق (٢)، كليلة ودمنة(١) ومن أسماء الفرق والألقاب، فيلسوفا(١٣)، كاتب (٢١)، بعض السلف(٨)، صوفى، الصميرة، الراجز(٢)، الحكماء القدماء، العرب(١). ومن فارس برزجمهر (٤)، ابن شاهويه(٢) ابن اردشير، نصر الدولة شاشنكبير(١).

ويجيز الدين قتل النفوس دون الفلسفة. ويذكر مسكويه أقل مما يذكر فى "الامتاع" ونقده لانفصال قوله عن عمله، و"تهذيب الاخلاق" عند ذميم الاخلاق. يتدخل فى كل شىء دون أن يبدع شيئا. لا يكتفى بعمل ما يحسن، بليد الطبع[1]. ويستشهد بأقوال المرقشى وابى تمام والجاحظ وابى داود بقتل الصديق الصديق إذا رآه مع عدوه. كما يستشهد بابن المقفع فى كليلة ودمنة.

ويستلهم أبو حيان من التصوف مصادره عن الصداقة والصديق تبين استحالة الصداقة وصعوبة الحصول على صديق. فالصداقة عطاء لا أخذا توحد بالروح والمشيئة والارادة. وحسن الخلق من فاجر أفضل من سوء الخلق من عابد، ونقل الحجارة مع الأبرار أفضل من أكل الخبيص (الحلوى) مع الفجار. الصداقة شهادة بالقلب وليست خبرا بالرواية. وهى مقابلة السيئة بالحسنة والمساعدة على الحسنة. والصديق من لم يجد الانسان سواه ولم يفقده من هواه. والرفيق ما يكون الانسان غاية شغله واوكد فرضه. والشقيق من أن دهم الانسان محنة قنيت عينه له وإن شملته منحة قرت عينه به. والوافى من يحكى بلفظه كمال الانسان ويرعى بلحظه حاله. والصاحب من غاب اشتاقت الأحباب اليه، وان حضر تلفحت به الابواب. والنديم من نأى ذكر الانسان عن الكاس، وإن دنا ملك الاستئناس. الصداقة التدارى بالرثاء إلى أن يأتى فرج الله، والتخلص من الرياء والنفاق وإلا أصبح مكاشفة ثم مقارحة. وهذه الأمثلة عن الصداقة المثالية لا تمنع من وصف الصداقة الواقعية من مالك بن دينار أنها فى هذا الزمان مثل حرفة الطباخ حشيشة الريح لا طعم لها[2].

وتجارب المتقدمين مرايا للمتأخرين. المتقدمون هم المقياس والمعيار والهادى للمتأخرين أئمة الهدى، عنهم تنقل التدابير الالهية. وقد قال بعض المتقدمين أنه لا صلاح للمالك إلا نفسه ووزراؤه وأعداء يخرجون عليه فيصلح نفسه من أجلهم. كما قال الأوائل أن الانسان مدنى بالطبع لابد له من الاعانة والاستعانة. والحكماء جماعة واحدة يخرج بعضهم من بعض بصرف النظر عن مضاراتهم وشعوبهم. وقال بعض الحكماء إن لم يكن الأخ صديقا فهو نسيب الجسم، وإن لم يكن الصديق أخا فهو نسيب الروح. وقد سمى أبو داود حكيما[3].

---

(١) الصداقة ص ١٩٠-١٩١/٢٢٨/٨٠/٢٩/٢١/٢٨/٢٣٢/٣٢٨/٤٣٥/٤٢.

(٢) وذلك مثل أقوال النورى وابى اسحق إبراهيم بن هلال الكاتب الصابى وابراهيم بن أدهم وابن عطاء وبرهان الصوفى الدينورى راويا عن الجنيد والشبلى وابو المتيم الصوفى الرقى، الصداقة ص١١-١٢/٣٠/٦٥-٦٦/٧٢/٩٣/٩٧/١٠٤/١١٠/٣٤٨. ثم ذكر صوفية دون أقوال مثل يحيى بن أكثم ص ١٠٦ مسكين الدارمى، ابن سمعون الصوفى ص ٢٧٨، ابن السراج الصوفى ص ٣٠٧-٣٠٩/٣٤٠، برهان الصوفى ص ٣٠٨/٢٣٩، الحسن البصرى ص ٣٢١-٣٢٤/٣٩٠، رابعة العدوية ص ٣١٠، اكثم بن صيفى ص ٣٥٢-٤٥٥.

(٣) السابق ص ٤٠١/٢٠/٩/٣٩٨/٢٤.

ويروى عن فيلسوف قوله عن إخوان السوء أنهم ينصرفون عند النكبة ويقبلون مع النعمة. ويتواصلون بالمحبة إلى أن يظفروا بالثقة ثم يتحولون إلى الشر. لا يشكرون على الخير، وينشرون الشر. صداقتهم شر، وتحجرهم شر، وحسن النية دليل على الصداقة، والهجر دليل الموت، واعتزال العدو، والحذر من الصديق واجب. الصديق فى الزمن الصالح الحسيب اللبيب الأديب، وفى زمان السوء المكاشر (المضاحك) بين الحياء والنفاق. ومن عاشر الإخوان بالمكر كافؤوه بالغدر. والسفر فى طلب صديق أطول سفر. وليس العاقل بأفضل من الصديق لأنه إن كان فاضلا تزين به وإن كان سفيها قابله بالحلم. وخير الأصحاب من ستر الدين وعدم المن. ولا يجوز لأحد مصاحبة الكذاب إلا مضطرا دون تصديقه ودون إعلامه بذلك حتى لا ينتقل عن طبعه. والعدو هو القادر. ولا تجوز القطيعة مع أحد إلا بعد العجز عن إصلاحه، ولا إيقاعه حتى يمكن عودة. وغاية المودة الثقة والتناصح[1].

ويستشهد أبو حيان بأقوال أهل السلف الذين يستشهدون بدورهم بالقرآن والشعر اكثر من النثر. وهم أقرب إلى إخوان الصفا بالمعنى الواسع. ويقتبس من أقوالهم فى فضيلة الصداقة وتحييد العداوة. وتعريف الصديق بأنه الأخر الذى هو الأنا. وأحيانا يتحدد السلف بالسلف الصالح من أجل إعطاء سلطة للتراث. وهو تراث نوعى يغلب عليه الاشراقيات والأخلاقيات والنفسانيات[2]. وقد يذكر السلف الصالح على الاتساع دون تحديد فى التواضع وطريقة التعامل مع النفس او على التحديد، ابن مجاهد عن الفضل والرزق، وابو عثمان الهندى عن الأمل، وابن الخليل عن الخير، وعامر بن الظرب حكيم العرب عن الرأى النائم والهوى اليقظان. فالفكر الفلسفى ينشأ بشروح على أقوال السلف وليس فقط على أعمال اليونان. وقد تذكر أعمال حكماء العرب الذى حرم أحدهم على نفسه الخمر وحكم فى الخنثى بما جرى فيه الحكم فى الاسلام مما يدل على قدرة الواقع على الوصول إلى ما انتهى اليه الوحى، وعلى تأييد الوحى لما توصل اليه الواقع[3]. ويذكر الصحابة باعتبارهم مصدرا للموروث، لا فرق بين سنه وشيعة[4].

---

(١) السابق ص ٢٣٩-٢٤٠/٢٥٧/٣٦٦/٣٠/٧١/٢٣٩/٣٣/٤٢٦/٤٢٧/٤٥٦/٢٣٩.

(٢) وهو ما يعادل الافلوطينيات فى التراث الهللينستى او الاوغسطينيات فى التراث الغربى فى عصر الآباء،

(٣) الصداقة ص ٣٢/٣٨/٤١/٤٣/٤٥/٥٥/٨٥/١١٩/٢٧٩/٣٧١-٣٧٢/٤٧٠/٢٧٩/٣٢٤/٤٠٧/٢٣٨/ ١٤٠- ١٤١.

(٤) عمر بن الخطاب، الصداقة ص٢٤/٥٢/١٣١/٢٧٨/٣٢٢/٣٥٦/٣٧٣، أبو بكر ص ٤١/٤٥/٥٢/٥٤/١٤١/ ١٤٣، على بن أبى طالب ص ٥٣/٢٥٤، أبو حنيفة ص ٥، عبد الله بن مسعود ص ١٨، عمرو بن العاص ص ٤٢، عثمان بن عفان ص ٤٢، عمر بن عبد العزيز ص ٥٣، جعفر بن محمد ص ٣٢١/٢٣٨، محمد بن الحنيفة ص ٥٤/٣٥٢، موسى بن جعفر ص ٢٣٨.

ويستشهد بالقرآن فى معانى الشهادة والتحاب والتآلف بين القلوب. فالصديق بمنزلة العين. كما يستشهد بالحديث على أن الصديق لا يرضى لصديقه إلا ما يرضاه لنفسه، وأن مداراة الناس صدقة دون مجاراة، وأن المؤمن صديق ألوف، وضرورة الاستعاذة من شرار الناس، والحذر من خيارهم، وإعلان الصديق بالمحبة للتبادل بينهما، وأن التهادى يوثق اواصر المحبة، وأن رأس العقل بعد الايمان التودد للناس، وأن حسن العهد من الايمان، وأن أفضل الصديقين من كان أكثر حبا لصديقه[1]. ويستشهد بالأنبياء أيضا باعتبارهم تاريخ الوحى السابق. فتذكر أقوال عيسى بن مريم من خلال الروايات الاسلامية وأحيانا المنتحلة تعبيرا عن روح الحضارة الاسلامية. فمن علامات تلاميذ المسيح حب بعضهم البعض، وحب الله بكل القلب، وحب الجار مثل حب النفس، وحب الصديق للنفس، وحب النفس للرب. صيانة الصديق وصيانة للنفس، ووجود النفس وجود للرب. وتروى قصة لقاء بن زكريا بعيسى بن مريم عندما تبسم يحيى وعبس عيسى لأن الحياة ليست آمنة، فى صيغة حوار وليست قولا مباشرا. كما يستشهد بقول لقمان عن صحبة الخير وصحبة الشر. كما يستشهد بتراث اليهود الدينى والأدبى مثل سبعين بن عريض اليهودى وكعب الاحبار تحذيرا من أن يكون الانسان كلب أصحابه[2].

د - **الامتاع والمؤانسة.** لا يتجاوز الوافد فى "الامتاع والمؤانسة" واحدا وعشرين اسما يونانيا. يأتى ديوجانس فى المقدمة ثم أفلاطون ثم سقراط ولا يأتى أرسطو إلا فى المرتبة الرابعة مع الاسكندر، ثم كنتس (أبقوس) ومنقاريوس ثم فيثاغورس وزيموس، ثم جالينوس، اقليدس، اوميرس، انكساجوراس، حوريس، أربوس، اسطفانوس، اسقليبوس، ثيوديسيوس، زيودورس، طيماثاوس، غالوس، يونان[3]. ويكتب أرسطو أحيانا بالالف أرسطاليس وأحيانا بالواو أرسطوطاليس. ولا يذكر فقط فى أقوال أبى حيان بل فى أقوال مناظريه. يذكر أرسطو فى المناظرة الشهيرة التى يرويها أبو حيان بين السيرافى ومتى بن يونس حول اللغة والمنطق. فعند السيرافى المعنى مستقل عن اللفظ، والمنطق من حيث هو معنى ليس ملكا لأحد لأن المعانى فى الذهن ومن يعرف منطق أرسطو لا يمكنه أن يجحد ذلك. وهى حجة جدلية ضد متى بن يونس دفاعا عن اللغة العربية ضد هجوم المنطق عليها، وقلب الحجة عليه باسم المنطق الذى يدافع عنه. كما يعجز منطق أرسطو أن يحدد معانى

---

(١) الصداقة ص ٨٦/٢٦٤/٢٧٨/٢٢/٧٦/٨٥/١٢٠/١٤٣/١٤٩/٢٦٤/٢٩٤/٣٠٦-٣٠٧/٣٣٩.

(٢) السابق ص ٢٦٤/٦٤/٤٠/٣٨٥.

(٣) ديوجانس (١٥)، أفلاطون، سقراط (١٠)، أرسطو، الاسكندر (٧)، كنتس (أبقوس)، منقاريوس (٣٩)، فيثاغورس، زيموس (٢)، جالينوس، اقليدس، أوميروس، موريس، أربوس، اسطغانوس، اسقلبوس، انكساجوراس، تيودوسيوس، زيودورس، طيماثاوس، غالوس (١).

حرف الواو فى اللغة[1]. ويستعمل أئمة الكفر، فرق الشيعة، أرسطو وسقراط وأفلاطون للتمييز بين الظاهر والباطن للقدح فى الاسلام وإدخال الفتنة فيه. وهى حجة ضعيفة فكما يستعمل منطق أرسطو فى تدعيم الكفر يستعمل أيضا فى تدعيم الايمان. لم يعد الأمر شرحا لأرسطو او إكمالا له بل نقدا له ورفضا لأهميته مادام فى منطق اللغة ما يغنى عنه. وأرسطو مذكور مثل غيره وإن كان أقل ذكرا. ويُعطى شرح إيساغوجى وقاطيغورياس لصديق بالرى لاختبار مسكويه، الفقير بين الأغنياء، العيى بين الأنبياء. الوافد هنا مذكور من خلال الموروث، وأرسطو من خلال ابن سينا وليس مباشرة. ولمسكويه تذوقه للموروث لا للوافد، للأخلاق لا للمنطق، للعمل لا للنظر، لتحليل الفضائل والنفس لا للطبيعيات او الالهيات. ويذكر أرسطو على أنه صاحب حكايات وروايات فى طلب الشفاعة لرجل لم يعطها له، وإن أراد ولم يقدر فله العذر، وإن قدر ولم يرد فسيجىء وقت يريد ولا يقدر. وهى ألفاظ محملة بالكلام الأشعرى عن القدرة والارادة والشفاعة. والأقرب أنها من المنتحلات لبيان أرسطو الحكيم فى الحياة اليومية. كما يروى عنه أن العقل والفرح بالدنيا لا يجتمعان مما يدل على صورة أرسطو الأخلاقى الصوفى. كما يذكر صاحب المنطق تأكيدا على هوية أرسطو أو المستعمل للمنطق بوجه عام انتقالا من الشخص الى العلم. ويذكر الحكيم وليس أرسطو انتقالا من الشخص الى الرمز، ورواية عن العامرى وليس مباشرة. فقد تحول الوافد الى ثقافة داخل الثقافة. علة الأنواع والأجناس ودوامها الفلك المستقيم، وعلة كون الاشخاص وحدوثها الفلك المائل. أما الكليات المنطقية فطبيعتها من القوة القياسية المستتبة لها. وقد نقد أبو النضر النفيس هذا الرأى واعتبره حكما بالوهم ورجما بالظن، وأنه لا فرق بين الفلك المستقيم والفلك المائل فى أثرهما على الأجناس والانواع. وللحكيم هفوات كما ان للجواد عثرات. وكما أن للنائم هذيان. عيب العامرى أنه قلد الحكيم. وقول الحكيم توهم، ومحبة الرجال للرجال فتنة تؤدى الى قبول الباطل كما أن بعض الرجال للرجال فتنة تؤدى الى رد الحق. ولا مخرج من هذا المأزق إلا الدعاء الى الله بالتضرع للخروج منه. وهنا يتوجه الموروث لنقد الوافد والتبعية للوافد وعدم التحقق من صدقه. ويذكر أرسطو فى معرض لا نهائية العلم. فالعلم نقص فى الجهل، والجهل بلا حدود، ومن ثم كان العلم بلا حدود، ونقيض العلم هو الذى له حدود. والانسان لا يطلب إلا مالا حد له. وهو قول أشبه بقول سقراط فى العلم. وأقوال المسلمين عنه تعبر عن روح اليونان وروح الاسلام[2].

---

(١) هذا التقابل بين اللغة والمنطق انما هو رمز للتقابل بين الوافد والموروث. هناك منطق اللغة، ولغة المنطق كعناصر ربط بين العلمين.

(٢) الامتاع جـ١/١١٦/١١٤/٣٥ جـ٢/٤٥/٣١/٧٧-٧٨ جـ٣/١٠٠.

ويذكر أفلاطون فى معرض الاتفاق بين الشريعة والحكمة او بين الدين والفلسفة أوبين الموروث والوافد. فالموروث يستعمل ألفاظ التنزيل والتاويل والسنة والأمة، والوافد يستعمل ألفاظ الهيولى والصورة والطبيعة والأسطقس، والذاتى والعرضى، والأيس والليس. فالخلاف فى اللفظ. الفلسفة والشريعة شيء واحد، الفلسفة فرع من النبوة، والنبوة فرع من الفلسفة. والفيلسوف والنبى يقولون نفس الخطاب والفلسفة أم العلوم. والنبى فى حاجة إلى الفلسفة لاتمام نبوته، والفلسفة غنية بنفسها. يرفض أبو سليمان هذا الموقف المدافع عن الفلسفة ليس فقط عدم تقليد الوافد بل رفض إدخاله فى الفلسفة. إلا أن أفلاطون وضع كتاب النواميس لتعليم الخطاب وطريقة البحث والتقديم والتأخير. ويستعمل أبو سليمان تشبيهات أفلاطون الأدبية التى تستهوى المزاج الأدبى العربى وتشبيهات القرآن وأمثاله. فالحكيم مثل النملة تجمع فى الصيف للشتاء وهو يجمع فى الدنيا للآخرة. والعلم مصباح النفس ينفى عنها ظلمة الجهل. حبذا لو ضم مصباح النفس إلى مصباح الغير. ويعلق أبو سليمان ويضيف تشبيه المشكاة والمصباح فى القرآن. كما يذكر أمثلة من السياسة، سياسة النفس الواحدة قبل سياسة الآخرين، وموت الرؤساء أصلح من رئاسة السفلة، واذا بخل الملك كثر الارجاف به، ومن صحب السلطان يجزع من قسوته. ويرفض أبو سليمان مضمون هذه الأقوال بالرغم من قبول أشكالها الأدبية، ويرفض التمثيل كأداة للبرهان. فالمثال يستجيب إلى الحق كما يستجيب إلى الباطل. وينقد الفكرة ذاتها التى تضر أكثر مما تنفع. تجنب السلطان اولى من مصاحبته خاصة إذا فسد الزمان. ويعطى أمثلة محلية جديدة لتأصيل الفكر القديم ونقد الفكر الجديد والرد عليه عقلا وواقعا. ويصلح العصر إذا كان الدين طريا، والدولة مقبلة، والخصب عاما، والعلم مطلوبا، والحكمة مرغوبا فيها، والأخلاق طاهرة، والدعوة شاملة، والقلوب سليمة، والمعاملات متكافئة، والسياسة مغروسة، والبصائر متقاربة. قد تكون هذه الحالة افتراضية خالصة من أبى سليمان ومحاوره الأندلسى. فالزمان خصيب وجدب، صلاح وفساد، إقبال وادبار، زيادة ونقصان. فلا يوجد فى السياسة خير مطلق أو شر مطلق. ويذكر أبو سليمان قول أفلاطون، ويعلق عليه قبولا او رفضا. فاذا قال أفلاطون إن الله تعالى بقدر ما يعطى من الحكمة يمنع من الرزق فانه يزيد هذا القول تعقيلا لأن العلم والمال ضرتان قلما يجتمعان، المال للنفس الشهوية والسبعية، والعلم من النفس العاقلة، وهما متعاندان ضدان. العلم مدبِّر والمال مدبَّر، العلم نفسى والمال جسدى، العلم خاص بالانسان والمال عام. آفات المال كثيرة، والعلم يزكو على الانفاق، ويهدى إلى القناعة. الابداع هنا إيجاد تعليل للوافد الموروث وتركيبه على الواقع الجديد وتأصيله فى تجارب إنسانية جديدة. فابو سليمان السجستانى هو الذى يقوم بالتحول من النقل إلى الابداع، من الوافد إلى الموروث إلى الموروث المبدع[1].

(١) السابق جـ٢/٢٠-٢١/٤٥-٤٩.

وتقتبس كثير من أقوال ديوجانس مع مناقشتها وعدم التسليم ببعضها، والبعض منها فى صيغة سؤال وجواب، الشكل الأدبى الموروث. وكلها فى قالب الحكم مثل تلك التى أرّخ لأشكالها الأدبية المبشر بن فاتك، ولا يمكن التمييز فيها بين الوافد والموروث، البداية بالوافد والنهاية بالموروث، البداية بالدنيا والنهاية بالآخرة. ويمكن تصنيف أقوال ديوجانس إلى ثلاثة أنواع: الاول ما يتعلق بالغذاء وأمور البدن مثل صلاح الملح وفساد الذباب، أكل العبد من رزق الرب، ليس المهم كثرة الأكل بل ما يتواءهم مع البدن، والتحرى فى غذاء النفس اولى من التحرى فى غذاء البدن، إذا كان المأكول للبدن فالموهوب للسعاد، والمحفوظ للعدو. إذا كان الملاح لا يطلق سفينة لكل روح فالاولى بالنفس أن تكون كذلك. وكلها أقوال تفتح البدن إلى النفس والى الله توسيعا لمفهوم الغذاء البدنى. والثانى ما يتعلق بالأمور الفردية والاجتماعية، التفرغ والوحدة، والحديث مع من يفهم، وترك اختزان الذهب والفضة فى الدار، ورؤية النفس فى المرآة لعدم قبح حسنها او زيادة قبحها، واستعداد المرآة لتلقين الشر للمرآة. والثالث ما يتعلق بالآخرة، الانتقال من الدنيا إلى الآخرة، من طلب الغنى إلى طلب الحكمة، ضرورة تفلسف الملوك او تملك الفلاسفة، الدنيا سفر لا يؤخذ فيه إلا حد الكفاف، اولوية الحمام السمائى على الحمام الأرضى، طالب العلم والمال فى الدنيا، فالعلم يقدره الخاصة والمال يقدره العامة. ويتم التعليق على بعض هذه الأقوال مثل تشبيه الذهب والفضة فى الدار كالشمس والقمر فى الحال لأن الشمس والقمر يكسفان فيكونان سببا لفساد كثير، والذهب والفضة يذيبان ويحميان تكملة للناقص. كما يتم التعليق على تفلسف الملوك وتمليك الفلاسفة بأن الفلسفة لا تصح إلا لمن رفض الدنيا وتفرغ للآخرة. ومن ثم استحالة الملك الفيلسوف أوالفيلسوف الملك عند الحكماء، ويوافق على ارتفاع ثمن الحمام السماوى على الحمام الأرضى. ومازال المجال مفتوحا لمزيد من التعليق اليوم على موقف جالينوس المعادى للمرأة ومقارنة هذه الأمثال بالآداب السامية القديمة ومواعظ الكتب المقدسة[1].

وتذكر بعض أقوال سقراط، وأغلبها منتحل، فى موضوع موروث مثل الطرب على الغناء والعزف فى صيغة سؤال وجواب كما هى العادة فى الأسلوب القرآنى وبداية الآيات بالسؤال والاجابة وأحكام السؤال والجواب رواية عن المترجم أبى عثمان الدمشقى بعد أن أصبح الوافد موروثا عبر الترجمة. وتروى الأقوال فى أسلوب عربى رصين يدل على تأليفها ابتداء من المعنى وليس ترجمتها ابتداء من اللفظ. لا يعنى الانتحال الوضع والانحراف عن النص الأصلى بل استئناف معناه بألفاظ مؤلفة وليست مترجمة اتفاقا مع معانى الموروث

---

(١) السابق جـ٢/٤٤-٤٩/٣٤/٣١-٣٢/٣٦.

لمزيد من العمق والاتساع، وفى موضوعه الرئيسى، صلة العلم بالفضيلة، وإعطاء الاولوية للأخلاق على المعرفة تعبيرا عن موقف الاسلام، وتأكيدا لموقف اليونان، وتحويلا للثنائية الأخلاقية اليونانية الوافدة إلى إشراقيات صوفية موروثة. فالانسان يطرب للغناء والسمع لأن نفسه مشغولة بالدنيا وهى لا تساوى شيئا. والاولى الانشغال بالنفس، والبدن مجرد آلة لها. وهى عالمة بكل ما أعد لها. والكلام اللطيف ينوب عن الفهم الكثيف. والوعظ لا يبغى الانتقام من الأعداء بل يعالج الأصدقاء. والعلم فى الصغر أفضل من العلم فى الكبر. وكما يبدأ النقل عن المترجمين ينتهى أبو سليمان بالتعليق والتعميق، فيحسن المرأ بالتعلم ما حسنت به الحياة. والنفس الفاضلة لا تطغى بالفرح، ولا تجزع بالحزن لأنها تنظر إلى الاشياء كما هى دون زيادة او نقصان. فلكل محاسن مساوىء، ولكل مساوىء محاسن ﴿ عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم ﴾، تداعيا للمعانى. الوافد مجرد البداية وليس النهاية، مجرد خيط وافد لحبات العقد الموروث.

وتذكر أقوال فيثاغورس بعضها فى صيغة السؤال والجواب. وكلها إشراقية صوفية مثل الفرق بين عمى البدن وعمى النفس، بين شهوة البدن وفضيلة النفس، بين الكلام غير المعروف والطريق المجهول من ناحية والكلام المعروف والطريق المعلوم من ناحية أخرى[1]. ويذكر إقليدس فى موضع المقارنة بين العرب واليونان او بين العرب والعجم كما هو الحال فى المناظرة الشهيرة بين أبى سعيد السيرافى ومتى بن يونس. فيعير الجيهانى العرب بأن ليس لهم كتاب إقليدس ولا المجسطى ولا الموسيقى ولا كتاب الفلاحة ولا الطب ولا العلاج ولا ما به علاج الأبدان والأنفس. ويرد أبو حيان على هذه الشعوبية التى تعطى الوافد أكثر مما يستحق، والموروث أقل مما يستحق. فهذه العلوم كلها تأتى الوافد عن طريق العقل البشرى فى حين تأتى العرب عن طريق النقل الالهى. طريق العقل هو الطريق الاصطناعى فى حين أن طريق النقل هو الطريق الطبيعى. فالله هو الطبيعة والعقل الصنعة. ولا يوجد طريق إلهى خالص دون أن يمتزج بالانسانى كما لا يوجد طريق إنسانى خالص لا يمتزج بالالهى مما يؤدى إلى اتفاق العلوم والثقافات. ولا يحق للفرس الفخر على العرب، فليس لهم أيضا المجسطى. تمثل الوافد اذن صار بعد معركة رفضه وحصاره او قبوله وتقليده. وتروى أقوال هوميروش الشاعر باعتباره حكيما له مواعظ وحكم مثل: علم الانسان بشىء إذا عير به غضب فيكون كالقاذف لنفسه، ومثل الصبر على عيب الناس لاستوائهم مع

---

(١) وهى المعركة الدائرة الآن بين السلفيين والعلمانيين. والحقيقة أنه لا يوجد شعب خاص بالعلوم دون شعب آخر، فالشعوب الحضارية القديمة تماثل العنصرية الغربية الحديثة. الاولى على مستوى الثقافة، والثانية على مستوى العرق.

الانسان فيه. وأحيانا يكون القول مفهوما عند اليونان وليس عند العرب مثل هلاك كلب الملك اويوس وهو ابن العشرين. ويذكر قول لأنكساجوراس بفيض الماء إذا امتلأ الاناء وكذلك الذهن، ويستعمل ضد من يريد حشو الذهن بالحفظ. فكما يقوم الموروث بتصحيح الوافد وتعميقه وإكماله يقوم الوافد أيضا بتصحيح الموروث(١).

والصلة بين الاسكندر وأرسطو صلة العمل بالنظر، الأستاذ بالتلميذ. وقد طلب الأستاذ من الاسكندر أن يرد حياته لرجاله لا أن يرد رجاله لحياته. ويضرب المثل بدورة الاسكندر على أن لكل أمة زمانا وربما تفسيرا لا شعوريا لآية ﴿ وتلك الأيام نداولها بين الناس ﴾. ويروى عن جالينوس حكيما لا طبيبا. فجالينوس الأخلاقى أفضل من بقراط الطبيب طبقا لنفس النموذج، الرواية من الموروث للوافد الذى أصبح موروثا فى صيغة موعظة موجهة للمخاطب ضد المفاسد الأخلاقية للعصر مثل حب الذات والعجب بها وهو رذيلة فى حين أن حب الناس لها فضيلة. ويذكر قول موريس رواية عن عيسى بن زرعة يؤكد على التعددية فى الفكر والرأى والمنهج، ويستنكر إجبار الناس على رأى واحد ومنهج واحد. ويتم التعليق عليه بضرورة التعددية حتى ولو كان هناك ملك يأمر وينهى والناس تسمع له وتطيع مع أنه لابد من التعاون والمعارضة للرأى بالرأى حتى يكون التصالح والتشاور بين العالم والمتعلم والآمر والمأمور. ولا يهم شخص مورس بل المهم التعبير عن روح الموروث ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ﴾ على لسان الوافد(٢).

ويروى قول لابوقراط لا فرق بين طب وفلسفة، بين طب الأبدان وطب النفوس، فكلاهما حكمة. وطب بقراط يجمع بينهما. فلطافة القلب فى الأبدان مثل لطافة الناظر فى الأجفان. آفة القلب الغم والهم، الاول يؤدى إلى النوم والثانى إلى السهر. ويضرب المثل بالاسكندر فى الفعل الرشيد والقول السديد. فهو مقياس للمقارنة وليس مجرد معلومات وافدة مخزونة. فهو الملك الفيلسوف، تلميذ أرسطو. ولا يعقل أن يكون هو النبى وأستاذه ليس كذلك. كما أن الانسان هو المسؤول عن ذم الناس او مدحهم له، وقوته على مكافأة من أحسن اليه باحسان أعظم فى صيغة حوار بين الاسكندر وندمائه(٣).

وتذكر عدة أسماء أخرى أقل شهرة مثل مقاريوس(مكاريوس) ومنقاروس من أجل صياغة حكاية متعددة الشخصيات تقوم على الحوار الثنائى وليس قولا منفردا. كان مقاريوس فى حاجة، ومر بزيموس وقد تعلق به رجل يطالب بمال أخذه منه متظاهرا بالزهد والنسك

---

(١) الامتاع جـ٢/٣٢/٤٥/٨٩/٦/٤٦/٣٥.

(٢) السابق جـ٣/٩٨-١٠٠/٧٥/١٢٩-١٣١.

(٣) السابق جـ٢/٤٧/٣٤/٣٧.

وباطنه سقيم. وقد أخذ المال ووعده بالذهب، والانسان لا يقدر إلا على قدر الوسع، والانسان الذى يختلف عن المعدن كالمعدن. فكما يلفظ المعدن الذهب فان الانسان يبتلع الذهب. ويتم اختيار الأقوال الموافقة لروح الموروث ونسبتها إلى بعض أعلام الوافد مثل اسقلبيوس فى ضرورة اجتماع الهمة مع القدر. ويذكر قول ثيومورس فى زهد المال الذى يحضره البخت، ويحفظه اللؤم، وتبدده النفقة، وإن قل يحضر الهم، وإن كثر تقاسمه الناس. يجلب الحسد من ليس عنده، والخداع من يطمع فيه. وقد يكون فى اسم "هبة الله" دلالة. وربما لم تقع الحادثة، ولا يوجد شخص بهذا الاسم، وإن وجد فليس حكيما زاهدا. واذا كان فانه لم يقل هذا القول، مما يدل على الابداع الحضارى بناء على تعامل الموروث مع الوافد. ويُذكر قول صولون، العلم صغير كما كبير كيفا. ويشرحه أبو سليمان ليس بطرقة الشراح بل يبين امكانيات المعنى، حسن استعمال القليل فى إيتاء النفع والغاية المحمودة والأثر الباقى[١].

وقد يتكرر نفس القول على لسان أكثر من شخصية وافدة مما يدل على الانتحال. فليس المقصود هو الحامل بل المحمول، المثل بل الممثول، الشخص بل الفكره[٢]. فقد تكررت على لسان اسطفانس أن الصديق هو الذى يقضى حاجة الصديق قبل طلبها. وقد تكرر القول من قبل على لسان تيفابون. ويذكر قول طيماثاوس عن عدم الاساءة للناس بالفعل لا بالقول. ويذكر قول غالوس عن وجهة الاهتمام بما لا منفعة فيه او منفعة قليلة او منقطعة وكأنه أصبح معروفا فى الثقافة العامة وأصبح وافدا موروثا. ويذكر الوافد وكأنه معروف، جزء من الثقافة الشعبية فى هيئة حكم ومواعظ كما قال آريوس فى أن الولاية تظهر بالوالى، ولا يظهر الوالى بالولاية فى صيغة سؤال وجواب وهو الشكل الأدبى للموروث. ويذكر أبو سليمان حكاية ثيودوسيوس ملك اليونان إلى كنتس الشاعر عندما يطلب منه كتبا فى الفلسفة. فجمعها له الشاعر إلا أن قطاع الطريق قتلوه. وطلب من الكراكى فى السماء الانتقام. وفى الهيكل أتت الكراكى فى الهواء تصيح للانتقام فسمع البعض ذلك فأخبر السلطان. فتم تركيب الوافد على الموروث والحضارة اليونانية على الحضارة الاسلامية دون تحرج من ذكر الاساطير اوإسقاطها ووضع حكاية عربية محلها. كان أبو سليمان على علم بالوافد ويصبه فى الموروث[٣].

وبالاضافة إلى أسماء الأعلام ذكر لفظ "يونان" عشرات المرات خاصة فى المناظرة بين اللغة العربية والمنطق اليونانى وصفا للشعب والمنطق واللغة[٤]. فاليونان قوم مثل

---

(١) السابق جـ٢/٣٧-٣٨/٤٥-٤٧.

(٢) وكما هو الحال الآن فى بعض الأقوال فى الفلسفة الغربية فى الثقافة العربية.

(٣) الامتاع جـ٢/٣٦-٣٧/١٥٣-١٥٥.

(٤) ذكر لفظ يونان فى المناظرة (٢٨) وخارجها (١٢). الامتاع جـ١/٨٩-٩٠/١١٢/١٢٨/١٧٠/١٧٣/ ١١٣/ ١١٠-١١١/١١٥-١١٧.

الفرس. وكلاهما من العجم أى غير العرب أى الوافد من أجل إثبات خصوصية الشعوب وإبداع كل منها وعدم حصر الابداع فى شعب واحد هو اليونان. لكل شعب إبداعه، إبداع العرب فى اللغة، وإبداع اليونان فى المنطق، وإبداع الفرس فى السياسة. وقد تصل التبعية الحضارية إلى حد جعل كل فرح وحزن من بركات يونان، وكل حيوان من أرض يونان. ولو تدارس كل شعب لاستغنى عن منطق اليونان ولغة اليونان. بل أن واضع المنطق ربما يكون قد أخذه ممن سبقه كما أخذ منه من أتى بعده. المنطق اليونانى مرتبط باللغة اليونانية. فاللغة أساس المنطق مما يجعل اللغة العربية منطقا خاصا بالعرب. وكيف تستطيع باقى الشعوب العرب، والفرس، والهند النظر فى منطق يونانى مرتبط باللغة اليونانية؟ ولا يمكن تعلم المنطق إلا بعد تعلم اللغة اليونانية. فالدعوة إلى المنطق دون تعلم اللغة اليونانية مستحيلة. وقد قدمت اللغة اليونانية، وانتقلت إلى السريانية ثم إلى العربي، ولم يبق إلا المعانى. وليست اللغة العربية مجرد النحو يضاف عليه منطق اليونان بل هو منطق أيضا. والمعانى ليست يونانية أو هندية او فارسية او تركية او عربية[1].

ولم تذكر ديانات او الشرائع اليونان او تقتبس شيئا منهم. ولم يتعرض لهم موسى وعيسى وابراهيم وداود وسليمان وزكريا ويحيى حتى محمد. والعجيب أن يكون هذا رأى أبى سليمان المنطقى من تلاميذ يحيى بن عدى وقرأ عليه كتب اليونان. وليس ليونان نبى ولا رسول بل لهم حكماء وملوك. بل ان الاسكندر نفسه لم يقل إنه نبى او تابع لنبى. كانت لهم شرائع قدمت وأبلاهما الزمان فجددوها طبقا لتغير المصالح وكأنهم مجتهدون. والحقيقة أن عدم اشارة الوحى إلى اليونان أنه خاطب بنى اسرائيل او العرب، ولم يكونوا على علم باليونان. خاطبهم الوحى بما يعرفون، دين إبراهيم، وأنبياء بنى اسرائيل. كما أنه ليس من المستبعد أن يكون لليونان أنبياء مثل سقراط وأفلاطون وفيثاغورس وأرفيوس وأرسطو والاسكندر ﴿ وما من أمة إلا خلا فيها نذير﴾. وبالرغم من وجود بعض الألفاظ اليونانية المعربة مثل الكيموس والموسيقا والسوفسطائى والماليخوليا والقنطوريا توجد بعض ألفاظ أخرى بين اليونانية والفارسية مثل السكنجبين والكوسج. فقد أصبحت الأسماء المعربة يونانية او فارسية جزءا من اللغة العربية والحضارة الاسلامية. كما تظهر بعض الأسماء الفارسية مقابل اليونانية مما يدل على حضور الجناح الشرقى للتراث الاسلامى قدر حضور الجناح الغربى[2].

---

(١) السابق جـ٢/١٨/٢٢.

(٢) من الأسماء الفارسية: ابن الأخشاد، ابن برثن، ابن مرويه، ابن حيويه، ابن خيران، سيبويه، ابن درسقويه، ابن شاذان، ابن شاهويه، ابن مسكويه، بهرام بن أردشير، أبو نصر خوشاذة، أخشاد، أنو شروان، ابن برمويه، زرادشت، شهرزاد، صبهبذ، ابن دارام، ابن بويه، ابن شاهويه.

وتذكر ألفاظ الحكيم والحكماء والفيلسوف والفلاسفة على العموم وليس على الخصوص، تدل على الموروث والوافد على السواء وليس على الوافد وحده. أقوال الحكماء بسيطة موجزة ومع ذلك قد تحتاج إلى بعض البسط مثل قول بعض الحكماء إن التمنى فضل حركة النفس، وهو جواب رشيق فى حاجة إلى بسط. لذلك كان الحكماء أقرب إلى الصمت منهم إلى الكلام مثل الصوفية. والحكماء جماعة يخرج بعضهم من بعض بصرف النظر عن حضاراتهم وشعوبهم. وقد روى حبيب عن بعض الحكماء أن أمراض النفس مثل أمراض البدن إلا أن أمراض النفس تؤدى إلى الشر. لذلك نصح الحكماء باصلاح النفوس وذلك بالابتعاد عن الدنيا والزهد فيها، ومعرفة الفرق بين الخير والشر وما تشابه بينهما. ويمكن الاستفادة فى ذلك من طباع الحيوان، سرعة قضاء حوائج الخنزير، ونصح الكلب لأهله، ولطف الهرة عند المساءلة. واذا كان الانسان مدنيا بالطبع فان المدن تبنى على الماء والرعى والمحتطب والحصانة. والحذر من العامة واجب. فلا يجب سبها لأنها تخرج الغريق، وتطفىء الحريق، وتؤنس الطريق، وتشهد السوق، وإن لم تكن أهل حكمة. والحكماء ليسوا قصرا على اليونان بل عند الفرس والمسلمين. فابو الحسن العامرى حكيم. وهناك حكماء فارس. ومن أقوالهم، الملك السمح الجواد تجود به السماء والأرض، والملك البخيل تنحل به السماء والأرض. قد يشير اللفظ إلى صوفية المسلمين لا فلاسفة اليونان. ليس اللفظ وقفا على اليونان خاصة وأنه لفظ قرآنى بل ان الأقوال المروية من الحكماء يمكن نقدها بعد عرضها على العقل. وقد اتفق الحكماء على أن الروح جسم لطيف منبث فى الجسد أما النفس الناطقة فهى جوهر الهى، ليست فى الجسد بل مدبرة له. الروح أقرب إلى حياة البدن فى حين أن النفس أقرب إلى حياة العقل على عكس اليونان والعبرانيين الذين جعلوا النفس أقرب إلى البدن والروح أقرب إلى العقل[1]. كما طالب بعض الحكماء بعدم ترفيه السفلة فيعتادون الكسل والراحة ولا توسيع الرزق لهم فيطلبون السرف ولا تعليم اولادهم الأدب فيسيئون الأدب وكأن التعلم لا يكون إلا لذوى الطباع الخيرة. العامة عامة، والخاصة خاصة، والعودة إلى الأصل والطبع تجسد الكسب والفرع[2].

ويذكر الفلاسفة بوجه عام وليس بالضرورة فلاسفة اليونان بل يشمل اللفظ الحكماء الاشراقيين والصوفية. هم الفلاسفة الالهيون والزهاد الذين يجمعون بين الحكمتين والنعمتين وبهم تصلح المدن. فالانسان مدنى بالطبع. وتذكر أقوالهم فى النفس التى تفعل فى ذاتها دون حاجة إلى البدن. وكثرة الملك وقلة الرزق خير من كثرة الرزق وقلة الملك. والفلاسفة هم

---

(١) النفس Psyché، الروح Pneuma.

(٢) الامتاع جـ٣/١٧٩/١٠٠/ جـ١/٦٣/١٤٨/٦/١٤٦/١٤٤ جـ٢/٢٧/٢٠٥/١١٣/٤١

القادرون على التمييز بين الاسم والمسمى. ولم يخصص فيلسوف يونانى إلا مرة واحدة فى طرق العلم: التقليد فى الاحصاء، والتوسط فى المجامع، والتعرف فى الصناعات واستماع فنون الأقوال مما يزيد الانسان بصيرة وحكمة وتجربة ويقظة ومعرفة وعلما. وتذكر أقوال الفيلسوف بطريقة لامشخصة. فما يهم هو القول لا الشخص، ولا يهم إن كان وافدا أوموروثا، بل ضم الأقوال المتشابهة فى موضوع واحد. وغالبا ما يكون القول متعلقا بالنفس او العلم او الصداقة. فاللنفس خمس قوى. والقوة المميزة هى التى تبعث الحواس والحركات على الفعل. ولكل حيوان ثلاثة أرواح فى ثلاثة أعضاء: نفسية فى الدماغ، وحيوانية فى القلب، وطبيعية فى الكبد. وتدور أقوال أخرى حول الزهد فى الدنيا، والاستغناء عن الماديات مروية عن أبى سليمان، وحديث الرموز بين الفلاسفة عن المعرفة ومستويات عمقها. ويفرح المريض بالطبيب لأنه يعلم ما لديه فى حين لا يفرح الجاهل بالفيلسوف لأنه لا يعلم ما لديه. ومن يستعمل الحكمة بلسانه دون قلبه كمن يمسك بطرق الثوب دون لباسه. والفيلسوف هو الذى لا يرد على الطعن فيه حتى لا يزيد الشر شرا، الكاظم الغيظ، والعافى عن الناس. واذا صفى السر انتفى الشر. والقول اللين يتضمن دليله[1].

ويتجاوز الموروث الوافد فى "الامتاع والمؤانسة" عدة أضعاف[2]. فى الجزء الاول يأتى فى المقدمة أبو سعيد السيرافى ممثل الثقافة العربية ثم أبو سليمان المنطقى ثم متى بن يونس وابو حيان ثم الصاحب بن عباد ثم ابن العميد الكاتب. وتكثر الأسماء لدرجة أن الفكر يبدو غارقا فى البيئة الثقافية الموروثة. والوافد اليونانى لا يكاد يذكر. بل إن الوافد الشرقى لا يعتبر وافدا بعد أن دخل العجم الاسلام، وأصبحت الزرادشتية والمانوية جزءا من ثقافات الأمة مثل النصرانية واليهودية. بل إن الوافد اليونانى أصبح ثقافة عربية بعد أن قام بترجمته نصارى الشام. فالوافد المنعزل المقابل المغاير المتحدى، عنصر الاستقطاب مجرد افتراض، لا وجود له فى الواقع الثقافى. ويظهر الرسول مرة واحدة وسط مئات الاعلام. كما يظهر بعض الحكماء مثل الكندى تائها بين كثرة الاعلام وكأنه واحد منهم دون تمييز يختلط فيه الخليفة بالعالم بالأديب بالمترجم بالملك بالفيلسوف بالأمير[3]. ويشارك فى الفكر الحكيم

---

(١) السابق جـ١/٢١٦ جـ٢/١٩٨/٤١-٤٢/٣١/٤٤-٤٥/١١٣/٣٥ جـ٣/١٤٣.

(٢) تجاوز الموروث ٢٨٠ اسما أى ما يعادل الوافد ٥٦ مرة.

(٣) أبو سعيد السيرافى (٤٤)، أبو سليمان المنطقى (١٧)، متى بن يونس، أبو حيان(١٥)، الصاحب بن عباد (١٤)، ابن العميد الكاتب(١١). وتستمر الاسماء التى ذكرت ما دون العشر مرات كالآتى: ابن الفرات الوزير، أبو الوفا المهندس، محمود بن يحيى، عضد الدين والدولة(٩)، أبو يعيش الرقى(٧)، ابن العميد(٦)، الرمانى، الجيهانى، ابن سعدان الوزير، ابن الحجاج الشاعر، ابن مسكويه، صمصام الدولة(٥)، أبو الهيثم، ابن شاهويه، ابن المقفع العامرى، عبد العزيز بن يوسف، أبو القاسم الكاتب، غلام العامرى(٤)، ابن جبلة الكاتب، ابن سعدان، ابن عبيد الله الكاتب، ابن الخمار، بهرام بن أردشير، النجار تليمذ أبى سليمان، ابن السماك، ابن طاهر. =

وغلامه لا فرق بين سيد وعبد. أستاذ وتلميذ، وفى إطار مدح السلطان تذكر إبداعات الموروث فى كل الميادين فمن خمس وثلاثين مبدعا وإبداعا لا يظهر إلا أرسطو فى المنطق فى مقابل أربع وثلاثين مبدعا وإبداعا فى الموروث. بل ان إبداع أرسطو فى المنطق أصبح وافدا موروثا[١]. ويلاحظ أن مفهوم العلم واسع للغاية بحيث يشمل العلم الكلى مثل العروض واللغة والتفسير والمنطق والخط والحيوان والفقه والقضاء والقراءات والطب والرواية والعلم الجزء مثل الجزء وهو جزء من علم الطبيعة. والبديهة واستخراج العمى جزء من العلم الرياضى، والفردوس والآراء والديانات والموازنة والكهانة والتنبى جزء من علم الكلام، والخطرات والوساوس والعبارة وتفسير الأحلام والحفظ وهو جزء من علم النفس، والنوادر والفقر وهو جزء من الأدب، والحفظ وهو جزء من الرواية، والتدبير والجود جزء من الفلسفة، كما يظهر الابداع عند العرب والعجم مثل ابن نوبخت وابن سيرة وابن ثوابة ومن النصارى مثل يوحنا فى الطب وابن ربن فى الفردوس.

ويتفوق المروث على الوافد فى الجزء الثانى. فبينما لا يذكر من الوافد إلا ثمانية عشر علما يذكر من الموروث حوالى ثلاثمائة وثمان علما أى سبع عشرة مرة ضعف الوافد. ومنهم الفلاسفة والحكماء والعلماء والخلفاء والأمراء والصابئة والمحدثون والفقهاء والمؤرخون والشعراء والقواد وإبليس والأنبياء والصوفية والمتكلمون وبعض النساء. البعض مشهور والبعض ليس كذلك[٢].

= المرزبانى، الجاحظ، الحسن بن أحمد، ابن كميخا، أبو نواس، زرادشت، سيبويه، ابن زرعة، أبو على اللغوى النحوى(٣)، أبو اسحق الصابى، ابن الأثير، ابن شاذان، ابن طفيح، ابن عبدان، ابن المرزبان، كاتب فخر الدولة، ابن الناظر أبو منصور، أبو بكر القمى، أبو حاتم الرازى، ابن بشر المروزى، أبو الحسن الانطاكى، أبو يزيد اللغوى، ابن سهل البلخى، الذهبى الطبيب، الجراحى، المبرد، أبو عبد الله تلميذ السيرافى، أبو العيناء، الهمذانى بن المراغى، الجراح، امرؤ القيس، الأندلسى، ابن مرمويه، ذو الرمة، على بن أبى طالب، عمر بن الخطاب، ابن بويه، نظيف النفس الرومى، كسرى، الكندى، محمد، الجيهانى، ابن حمويه، ابن عبدكان، المرزبان، على الديلم، معاويه، المهلب الوزير، يحيى بن عدى، مؤيد الدولة بويه، هارون الرشيد.

(١) وذلك مثل الخليل فى العروض، ابن العلاء فى اللغة، أبو يوسف فى القضاء، الاسكافى فى الموازنة، وابن نوبخت فى الآراء والديانات، وابن مجاهد فى القراءات، وابن جرير فى التفسير، وأرسطو فى المنطق، والكندى فى الجزء، وابن سيرين فى العبارة، وابو العيناء فى البديهة، وابن أبى خالد فى الخط، والجاحظ فى الحيوان، وسهل بن هرون فى الفقر، ويوحنا فى الطب، وابن ربن فى الفردوس، وعيسى بن دأب فى الرواية، والواقدى فى الحفظ، والنجار فى البدل، وابن ثوابة فى النفعة، والسرى السقطى فى الخطرات والوساوس، ومزبد فى النوادر، وابو الحسن العروضى فى استخراج المعمى، وابن مرمك فى الجود، وذو الرياستين فى التدبير، وسطيح فى الكهانة، وخالد بن سنان فى دعواه هو الله. الامتاع جـ١/٥٨-٥٩.

(٢) ويأتى فى المقدمة بطبيعة الحال محمد النبى (٩١)، أبو سلميان المنطقى(٣٦)، حاتم الزاهد، على بن أبى طالب، عمر بن الخطاب(١)، ابن الأعرابى(١٠)، أبو هريرة، وعيسى المسيح (٨)، أبو العباس البخارى=

وفى الجزء الثالث يفوق الموروث الوافد بأكثر من مائة ضعف، ويتداخل الفيلسوف والعالم والفقيه والقاضى والمتكلم والصوفى والمؤرخ والنحوى والخليفة والحاكم والقائد المعروف وغير المعروف والمفسر والمحدث والراوى والشاعر والصحابى والتابعى والعربى والعجمى، والمسلم والنصرانى واليهودى مع بعض النساء والغلمان والحكماء يكونون ثقافة الخاصة فى حين أن ليالى بغداد تمثل ثقافة العامة. ولا ريب من نقد التصوف باعتباره طرقية تجند الغرباء والمجتدين والأدنياء والأردياء، لسوء مخالطتهم، ويجلب الضعف والخسة[1].

= (٧)، عمر بن العاص (٦)، ابن عبيد الكاتب، أبو ذر الغفارى، موسى (٥)، يحيى بن معاذ، هشام بن عبد الملك، معاوية بن أبى سفيان، الأخفش، الحريرى، غلام بن طرارة، محمد بن معشر البستى(٤). ابن الخمار، ابن زرعة، ابن السحال، الواعظ، العامرى، السيرافى، أبو العيناء، أبو النضر النفيس، أسامة بن زيد، أنس بن مالك، جريح الراهب، الحسن بن على ، خالد بن الوليد، على بن عيسى الوزير، فاطمة بنت الحسين، قبيضة بن المخارق، مالك بن دينار، ملك بن عميرة، المهدى الخليفة (٣). إبراهيم، إبراهيم السفرى، إبراهيم بن العباس الصولى، ابن بهلول، ابن توابة الكاتب، ابن الحماس، ابن عباس، ابن مسعود، ابن حزم، أبو يزيد البلخى، أبو سعيد، أبو سفيان بن حرب، أبو طاهر بن المقتص المعول، أبو العباس، أبو عمرة صاحب شرفة المختار بن عبيد، أبو فرعون الشاش، أبو الفضل بن الحميد، أبو مسلم الخراسانى، أبو موسى الاشعرى، ابليس، أحمد بن يحيى، الاوزاعى، بشر بن هارون، عجظة، الجراح بن عبد الله رواد، جعفر بن محمد الصادق، خالد بن سعيد العاجى، خالد بن صفوان، داود، فرغويه، زهير بن أبى سلمى، سعيد بن عمرو الحبشى، مسلمة بن المحيق، شريك بن عبد الله القاضى، العباس بن الأحنف، العباس الصولى، عبد الرحمن بن عوف، علوان المغنى، علوة (جارية بن علوية)، على بن هارون الزنجانى القاضى، عمرو بن الاطناية، فاطمة، فائق الغلام، فضيل بن عياض، قدامة بن جعفر، محمد بن سلام، محمد بن سلمة، محمد بن يزيد المبرد، المختار بن عبيد. مسكويه، شمته المخنث، المنتشر بن وهب، المناطقى النعمانى بن بشير، يحيى بن أبى على، يحيى بن عدى، الأصمعى الكرخى (٢) وهناك ٢٣٥ اسما كل منهم مرة واحدة مثل آدم، آمنه بنت وهب، ابن الاثير، الطبرى، ابن الانبارى، ابن البيطار، ابن الراوندى، ابن سيرين، ابن الفرات، ابن الكرخى، ابن الكلبى، ابن المقفع... الخ.

(١) أبو سليمان المنطقى (٢٨)، المدائنى (١٩)، عمر بن الخطاب(١٢)، معاوية(١٠)، عبد الملك بن مروان، عيسى بن زرعة(٩)، السيرافى، الأصمعى، بختيار(٨)، ابن الأعرابى، هشام بن عبد الملك(٧)، زياد، عز الدولة، عيسى الرمانى، الفرزدق(٦)، ابن معروف القاضى، أبو بكر، الحجاج، الحسن البصرى، عثمان (٥)، أبو الوفا الهندى، عبد العزيز يوسف، على بن أبى طالب، المنصور، العوامى، عمرو بن العاص (٤)، ابن البقال، ابن حبيب، الرازى، أبو تمام الزينى، أبو الجراح، أبو حامد المروروزى، أبو الحسن الطوسى، أبو عبيدة، أبو كعب الأنصارى، الأعشى، جرير، حسان بن ثابت، خالد بن أسيد، عبد الرحمن بن حسان بن ثابت، عمر بن هبيرة، الفزارى،* المأمون، محمد بن إبراهيم، مسلم بن قتيبه، المعتضد، يعقوب بن السكينة، سليمان بن عبد الملك (٣)، إبراهيم الخليل، الأبرش الكلبى، ابن حسان القاضى، ابن رباط الكوفى، ابن سورين، ابن عباد، ابن عباس، ابن عياش، أبو اسحق الصابى، أبو الاسود الدؤلى، أبو بكر بن شاهويه، أبو تمام ، أبو جعفر المنصور، أبو خالد مروان بن الحكيم، أبو يزيد النحوى، أبو العباسى المبرد، أبو عمرو، أبو الفتح بن فارس، أبو فراس(الفرزدق)، أبو فرعون الشاشى، الأحنف بن قيس، اسحق الموصلى، =

ويظهر التراكم الفلسفى للموروث خاصة فى الجزء الاول فى الجملة الثانية عند الحديث عن المترجمين والحكماء الأوائل على لسان أبى سليمان يظهر فيه دقة التصوير. لا يقرأ أبو سليمان كثيرا ولكن له بصيرة بالناس. أسلوبه متقطع أعجمى، ولم يقل أحد أنه من دعاة الشيعة. ويعطى أبو حيان صورة للعصر ورجاله كما يصوره أبو سليمان. وهو أدقهم نظرا ولكن أقصرهم غوصا نظرا لأنه يقدم الحكمة الشعبية للناس وليس للخاصة، وأصفاهم فكرا، وأظفرهم بالدرر، واوقعهم على الضرر. نظره فى الكتب قليل لأنه ينظر لثقافة الناس ويعتمد على الخاطر لأنه يجمع بين الفكر والأدب. يحسن استنباط العويص. وله جرأة على التفسير الرمزى وان لم يؤلف كثيرا بخلا بما لديه وهى إحدى سمات الفكر الشيعى[1]. وكل مؤلف له مشروع فكرى واحد متعدد الجوانب تتم الاحالة اليه بما فى ذلك أبو حيان الذى يحيل إلى باقى أعماله الستة الاخرى المعروفة وغير المعروفة. كما يحيل إلى أقرانه مثل أبى الحسن العامرى وكتابه فى التصوف الذى وضع فيه علم أبى حيان وتصوفه. وكان من الجوالين فى البلاد للاطلاع على أسرارها. فهو منظر مباشر للواقع لا متمثلا للوافد او منظرا للموروث. ويرسم أبو حيان شخصيته كأديب يجمع بين الفكر والمزاح، والرأى والطباع، والعلاقة مع نفسه ومع الآخرين، وثنائية الفكر فى القول والعمل. والعامرى غليظ الطبع، جفاء الخلق. ينفر الناس من نفسه ولكنه إذا طلب منه فان كتابته تأتى فى غاية الكمال[2]. وينقد أبو حيان الكندى بأن فكره وهم بلا ترتيب، يتقبل الوافد بلا تمحيص، وهو مريض بالعقل، فاسد المزاج. وهو نقد ظالم وكأن السيرافى قد أصبح ابن الصلاح. الموروث ضد الوافد واعتبار الحكماء امتدادا للوافد[3]. ينقد السيرافى الفلسفة فى شخص الكندى على أنها مجرد اجتهاد وظن، بحسب الاستطاعة والامكان من ناحية الوهم، وغياب الترتيب مع أنها تضم المنطق، غلط الفيلسوف وعدم صموده فى الجدل واعتقاده أنها صحيح وهى وافدة وهو تابع من هو أعلم منه، إنه مريض بالعقل فاسد المزاج، مائل الغريزة، مشوش اللب، أجوبته ركيكة ضعيفة

= أسماء بنت عميس، الأندلسى، البحترى، بلال، ثابت بن عبد الله بن الزبير، الثورى، جابر بن عبد الله، الجاحظ، حاتم، الأصم، الحاتمى، الحسن بن على، حوشب، خالد بن صفوان، دقيق، رستم، زاحل بن عمرو، الزبيرى، رمز بن الحارث، زهير، سعد بن أبى وقاص، سعيد بن عبد الرحمن بن حسان، سعيد بن عبادة، الشعبى، الضحاك بن قيس الفهرى، عامر بن زياد القيسى، العباس بن الحسين الوزير، عبد الله بن الزبير، عبد الله بن زياد، عقيل، عمر بن عبد العزيز، قتيبة، القومسى، حسن بن سعادة، القبط بن زرارة، مالك بن مسمع، مسلمه بن عبد الملك، ركض بن عاد، وكيع بن الجراح... الخ، الامتاع جـ ٧/١.

(١) السابق جـ ٣١/١-٣٣.

(٢) السابق جـ ٢٢٦/٢٢٢/٢ جـ ٨٤/٢ جـ ٩٤/٣-٩٥.

(٣) وهو أيضا حكم الاستشراق.

وفاسدة وسخيفة، ويخطىء فى التمييز بين حركة الابداع التى لا من موضوع وحركة السكون التى عن فساد[1]. ونظيف متوسط بين العلو والسفل، وأكثر تخصصا فى الطب، ويجول فى باقى العلوم، وله حذق فى الجدل. وابن الخمار فصيح سهل الكلام، صحيح النقل، كثير التدقيق. فالمدح للأسلوب ولطرق التعبير، والنقد للسلوك فى الخلط بين الغث والسمين والزهو والصلف، والمغالاة والكذب، والعنف واللطف، ومصاب بالصرع. والقومسى حسن البلاغة، حلو الكناية، متسع الثقافة، نقله صحيح، مقدام شجاع. يجمع الكتب الغريبة لكنه كثير التردد فى الدراسة، غير صحيح فى الحكمة. المزاج ترابى، والفكر سحابى، مقلد وتابع، محب الدنيا وحسود للآخرين[2].

وكما ينقد أبو حيان الكندى لتبعيته للوافد كذلك ينقد مسكويه منذ البداية. يبين السلب بالايجاب، مقارنة بالآخرين، وقياسا على باقى الفلاسفة. يجمع بين الصفات الخاصة والصفات العامة، ويحلل مشاعر الفيلسوف مباشرة او من خلال الحوار، ويعبر عن أمانيه ويدعو له فى إطار من التحليل النفسى الاجتماعى جامعا بين المزاج والفكر والعلاقات العامة. يدقق فى رسم الشخصيات نظرا لارتباط الفكر بأصحابه. فمسكويه مثلا فقير بين أغنياء. والفقر هنا معنوى وليس ماديا، وعيى بين أبنياء أى انه لا يحسن التعبير لأنه شاذ. وهو غير قادر على شرح الوافد او شرح الشرح او التعليق على الشرح مثل شرح إيساغوجى او قاطيغورياس من تأليف الصديق بالرى أبى القاسم الكاتب غلام أبى الحسن العامرى، فالغلام كان يشتغل بالفكر مع الحكيم بالرغم من مصاحبته لابن الخمار وربما لابى سليمان ربما لانشغاله مما جعله يشعر بالحسرة والندم. صحب ابن العميد وصحبه. وانشغل بالكيمياء مع الرازى وافتتن بكتبه وبكتب أبى حيان وهو خازن لمكتبتهما. كان منشغلا بقضاء الوقت فى حاجاته الضرورية والشهوية بالرغم من قصر العمر. صاحب العامرى خمس سنوات ولم يأخذ منه شيئا فندم من جديد. قضى عمره فى خدمة السلطان. كان بخيلا يمدح الجود باللسان، ويأتى الشح، ويمجد الكرم بالقول ويفارقه بالعمل، ووحدة القول والعمل مقياس فقهى. ومع ذلك فهو ذكى، حسن الشعر، نقى اللفظ. وهو تصوير قد يخالف ما هو معروف عن مسكويه أنه لم ينشغل بالعلوم الطبيعية مثل الرازى وابى حيان بل بالاخلاق من علوم الحكمة ولا بالالهيات مثل العامرى وابن سينا بل بالنفس اولا. وتذكر محاسنه كما تذكر مساوؤه. فهو لطيف اللفظ، رحاب الطرق، رقيق الحاشية، سهل المأخذ، مشهور المعنى، كثير التوانى، شديد التوقى، ضعيف الترقى، بطىء السلك وقليله، يقرأ أكثر مما يكتب، يشتد جهده ويضعف، طموحه أكثر من أفعاله، يحصد قبل أن

---

(١) الامتاع جـ١/١٣٧-١٢٨ جـ١٣٣/٣.

(٢) السابق جـ١/٣٧/٣٣-٣٤.

يزرع. ومع ذلك له باع فى الفلسفة، نادم بخيل كاذب مائل العقل لشغفه بالكيمياء. لا يعرف النحو. عقله ضعيف وسواس، ساقط، مخدوع فى اول العمر وخادع فى آخره[1].

وفى نفس الوقت الذى يُعاب فيه على الكندى أنه من أنصار الوافد يمدح أبو حيان الجاحظ لأنه من أنصار الموروث. فقد اجتمعت فيه خصال قلما تجمع فى غيره، بعضها بالطبع والمنشأ والأصول والعادة والقريحة وبعضها بالعمر والفراغ والعلم والعشق والمنافسة والبلوغ والثقافة والتربية والحوار مع الآخرين. ومع ذلك لا يوجد عالم قد حوى كل شيء. وقد تطورت الأمور وتبدلت الأحوال منذ زمن الجاحظ واستدعت علما اوسع. وقد تم "استكتاب" الجاحظ كتاب الحيوان حرصا عليه وتقديرا له. فوضع نوعا أدبيا يجمع بين الباطل والمحال، والعجيب والمضحك، والخرافى والطريف[2].

ويضم أبو حيان المترجمين مع الفلاسفة. فالترجمة هى المرحلة المتوسطة التى يتحول فيها الوافد إلى موروث فيصبح موروثا وافدا او وافدا موروثا خاصة فيما يتعلق بالأسلوب. فابن زرعة جميل الاسلوب صحيح النقل، مستوفى الموضوع وموثقه إلا أنه ليس عميق النفاذ. جهده موزع فى التجارة وحب الربح، حريص على جمع المادة والتبذير وكأن الفكر يفرض سلوكه وقيمه وتفرغه. وابن السمح أقل من المستوى العام للأصحاب، أقل فى الحفظ والنقل والنظر فى الجدل. مقلد وليس مبدعا، مدع وليس أصيلا، محب للدنيا مشغول بها وكأن الحرف مضيعة للفكر على عكس المتكلمين الذين جمعوا بين الحرفة والفرقة. ويحيى بن عدى شيخ لين الطباع، متأن فى تخريج المختلف، بارع فى الجماعة، مبارك فى المجلس، منبهر بالآليات إلا أن ترجمته مشوهة، وعبارته رديئة. اوضح الغامض ولكنه ضل فى الالهيات. فهو مفكر وليس فقط مترجما مثل حنين واسحق اللذين لا يذكرهما أبو حيان. ويصور يحيى رئيسا لجماعة والمترجمون حوله وأصحابه. وابو سليمان من غلمانه. كان يقرأ عليه كتب يونان. كان فى أصبعه خاتم من فضه زاعما أنه عمل بين يديه. وشهد بذلك أصحابه ابن زرعة والخمار وابو سليمان. وأحال ذلك أبو يزيد البلخى سيد أهل المشرق فى الحكمة لأنه مفسدة والله لا يحب الفساد. وعيسى بن على (٣٩١هـ) عبارته واسعة، ونقله صحيح، ومنصرف فى فنون اللغات والمعانى والعبارات، واسع الاطلاع، ولكنه بخيل فى الكلام، سوداوى المزاج[3].

---

(١) السابق جـ١/٣٥-٣٦ جـ٢/٢٢٧.

(٢) السابق جـ١/٦٦/٢٣.

(٣) السابق جـ١/٣٣/٣٤/٣٦-٣٧ جـ٢/٣٨-٣٩/١٨.

وأهم نص عند أبى حيان يكشف عن الصراع بين الموروث والوافد هى المناظرة بين أبى سعيد السيرافى ومتى بن يونس التى يبدو فيها الوافد مدافعا عن النقل ومستبعدا الموروث، والموروث مدافعا عن الابداع ومستبعدا النقل. فالوافد بسيط والموروث عميق. وتكشف المناظرة عن خصوصية الحضارات اليونانية، بين خصوصية اللغة وعموم المنطق. خطورة المنطق اليونانى ليست فيه بل فى تبعيته وتقليده ونسيان خصوصية اللغة. واللغة منطق دون ما حاجة إلى منطق خارجى، والمنطق اليونانى لغة وليس له هذا الطابع الشمولى العام. وإذا كان النحو يعتمد على النقل والمنطق على العقل فالتفرقة بين اللغة والمنطق تظل قائمة بالرغم من وجود عناصر الربط بينهما فى منطق اللغة ولغة المنطق والفطرة. ويبدو إبداع العجم فى اللغة العربية واضحا لأن العربى يتكلم بالسليقة وليس فى حاجة إلى تنظير. والعجمى يجتهد بوضع القواعد وينظر للنحو من أجل التعليم. المنطق بالفطرة واللغة أيضا بالسليقة. ويوحد المسلم بين المنطق والعقيدة، ويفرق النصرانى بينهما. وتمثل المناظرة تطورا فى علاقة الوافد بالموروث. فلم يعد الموروث شخصا، أرسطو، ولم يعد الموروث أيضا اسما، أبو سليمان، بل يمثل كل منهما موقفا فلسفيا وخصوصيةً حضارية. وهذا ما يجعل الموضوعات الغالبة فى "الامتاع والمؤانسة" ليس فقط الدين والفكر والجنس بل أيضا رأى العلماء فى الشعوبية والمفاضلة بين الأمم وهو ما يدخل فى فلسفة التاريخ.

وقد ظهر الموروث أيضا تحت مصطلح المتقدمين أى السلف فى مقابل المتأخرين من السلف أيضا. يشير اللفظان إلى السلف والخلف فى الموروث فى حين أن لفظ الأوائل يشير إلى المتقدمين من الوافد. فأقوال المتقدمين أمثلة من الحضارة الاسلامية، ثم يتحول الأمر إلى مفاضلة بين القديم والحادث. فالتعجب منوط بالحادث، والتعظيم والاجلال بالقديم. وقد يكون القديم بالزمان او بالذهن كالعقل والنفس والطبيعة. الزمان هو الوقت المحدد أما الدهر فهو كل الزمان .أما العتيق فانه ما له اول لان القديم مالا اوله له، ومن ثم لا يطلق على العالم. لذلك وصف الله بانه قديم بالرغم من أن هذا الوصف ليس فى الكتاب ولا فى السنة ولا فى أقوال الصحابة والتابعين. وتعنى العرب بالقديم الزمان المجهول. ويبدو أن الموروث هنا هو مقياس معانى الألفاظ، القرآن والحديث والصحابة والتابعين واستعمال العرب لغتهم. وفى نفس السياق يتم التمييز بين الحادث والمحدث والحديث. الحادث ما يُلحظ نفسه، والمحدث ما تعلق بالذى كان عنه محدثا، والحديث كالمتوسط بينهما مع تعلق بالزمان ومن كان منه. والحدثان فعل مضارع للحادث والحدثان اسم للزمان فقط. وحُدث تابع لقدم. وحدث أى وقع شيء فى الزمان[1].

(١) السابق جـ١/١٥/٢٢-٢٦.

وفى مقابل اليونان يذكر العرب والأتراك والترك والهنود والفرس والعجم والروم مما يدل على الثقافات المحيطة بالعرب حتى الشرق فى الهند وفارس، والشمال عند الترك والغرب عند الروم، وفى الجنوب عند الزنج[1]. ومن أسماء الفرق يذكر النحويون والنصارى والصابؤون والقرامطة والمعتزلة والمنطقيون ثم الجبرية والخرمية والزيدية والشافعية والشيعة الامامية والصوفية والطبيعيون والمتكلمون والملحدة والمهندسون واليهود[2]. وتذكر أيضا بعض المؤلفات من الموروث[3]. كما تذكر الأماكن العربية مثل بغداد ثم الرى ثم همذان والهند وعشرات الأماكن الأخرى تدل على الجغرافيا المحلية للفكر، مدنا ومناطق وأقاليم[4].

وأخير يأتى الموروث الأصلى، القرآن والحديث ممتزجا بأقوال الصحابة والصوفية كمصدر لفكر أبى حيان. يستشهد بالآيات أحيانا دون تاويل كمجرد أسلوب، حرف وعبارة شارحة مثل أى خطيب استكمالا للخطاب الأدبى بحجة نقلية. فاذا كان العقل أداة العلم، والتخلى عن العقل تخلى عن العلم فتستدعى آيات تذكر اولى الالباب، واعتبار اولى الابصار، وتدبر القرآن، وتذكر القلب والسمع، ومشاهدة الآيات، والحياة بالنور، وتجاوز ظاهر الحياة الدنيا، والتوكل على الله، والموت بالأجل. وتذكر آيات لبيان شرف النثر على النظم، فى اللؤلؤ المنثور وليس المنظوم، وعلى الايجاز فى التعبير فى وصف الله نفسه بأنه الظاهر والباطن. وتستعمل الآية كدليل نحوى على استعمال حرف الواو مقحمة مثل ﴿ وناديناه﴾ أو حالا مثل ﴿ وكهلا﴾ او للتقديم والتأخير فى تقديم الاناث على الذكور، وتعريف الذكور وتنكير الاناث او الجمع بين الاثنين بالتذكير. ويستعمل القرآن كأسلوب فى الحوار وعدم الرد على ما لا يستحق الجواب لأن خطاب الجاهلين يقابل بالسلام. كما يستعمل فى الصياغة وكأسلوب فى التعبير مع خلفية من تراث الخلفاء وأقوالهم البليغة وصورهم. فالقرآن عمل أدبى. ويستعمل فى نطاق التراث الأدبى. وتحول التراث الأدبى الشعرى إلى تراث فلسفى منطقى هو فى حد ذاته من مسارات الابداع، تحول شعب بدوى أمى إلى شعب مدنى قارىء بفضل الوحى

---

(١) العرب (٤٦)، الأتراك، الترك، الهنود(٩)، الفرس (٧)، العجم(٥)، الروم، الزنج (٤).

(٢) النحويون، النصارى (٣)، الصابؤون، القرامطة، المعتزلة، المنطقيون(٢)، الجبرية، الخرمية، الزيدية، الشافعية، الشيعة الامامية، الصوفية، الطبيعيون، المتكلمون، الملحدة، المهندسون، اليهود(١).

(٣) مثل الحيوان (٢)، إصلاح المنطق، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، البدل، الرسالة الحاتمية، الفلاحة، كتاب الجيهانى فى الطعن على العرب، الموسيقى، كتاب سيبويه(١).

(٤) بغداد (٧)، الرى(٥)، همذان، الهند(٣)، دومة الجندل، سجستان، الشمر، صفين، صنعاء، عكاظ، عمان، فرغانة، نيسابور، همجر (٢)، إرم، اسكستان، أصبهان، أندلس، آل هواز، باب الجسر، تفليس، جرجان، حضرموت، خوارزم، خوزستان، دبا، ذو المجاز، الرابية، سرمن رأى، سنجار، الصين، صيبة، عرفة، المستقر، مصر، نجد، النوبة.

الجديد. العلم والعقل والكتابة بتوجيه القرآن. وأحيانا يستعمل القرآن الحر بديلا عن اللغة نظرا لجمال العبارة. فالقرآن مخزون أدبى فى الشعور. ويضرب بالقرآن المثل فى البلاغة. وتُرفض تأويلات الفرق والطوائف لآيات القرآن بعيدا عن التورية والحيلة والايهام والكناية لا يتصل بالارادة، والارادة لا تتصل بالتصريح. فالناس أحرص على الدين. وتذكر تاويلات منهم بتبديل الله يوم القيامة سيئات المؤمنين حسنات بعد الندم، وعقاب من يعود إلى السيئات ولا ينفعه الندم[1]. وتذكر أسباب النزول فى بعض الآيات للاستدلال بها على فضائل الاسلام مثل الايثار. وأحيانا يتم شرح القرآن استنباطا أى بداية بالآية لتحديد ألفاظها مثل "متكئا" او"طعاما" لمعرفة معانيها او لتحقيق مناطها مثل ﴿ الأخسرين أعمالا ﴾ او تحديد معانى "البلاء المبين" او "الشيء العجاب". ويتم التأليف فى مسائله وفى أمثال العرب ومسائل اللغة العربية. فالقرآن مقياس للمقارنة. ويذكر لفظ القرآن باعتباره ضمن العلوم الموروثة، علوم القرآن مع باقى علوم الفقه والحديث والأخبار والنحو واللغة والعروض والقوافى والعلوم الرياضية مثل الحساب والهندسة. كما أن التأليف فيه جانب من الابداع الحضارى العام.

والقرآن مصدر للعلم عند أبى حيان مثل أن يكون الملك مبعوثا، وأن كرامة الوجه كرامة الضعيف، وأن الله لا يضيع أجر من أحسن عملا، وأن الله مع المتقين والمحسنين. والعلم فضل من الله يؤتيه من يشاء. فقد فسر سيبويه الشعر من اوله إلى آخره، بغريبه وأمثاله وشواهده وأبياته. ويؤدى هذا العلم إلى العمل كما ينتهى العقل إلى الايمان، والتفكير فى الدنيا إلى معرفة الآخرة. والقرآن أداة للتوجيه وأمر للتنفيذ مثل الأمر بانذار العشيرة. ويستنبط من القرآن السلوك مثل السلام على أهل الكتاب والاستعداد للأعداء، والدعوة إلى الصبر كما قال بعض أهل السلف وفضل الله على الناس والرزق على الله. وتستعمل الآية لتأكيد تجربة نفسية تحقيقا للمناط. فالنبيذ يذهب الحزن كما قيل فى الآية من ذهاب الحزن، ومن الضرورى الحفاظ على الجوهر أو الروح من البلى. فماذا يفيد الأعمى نور الشمس وهو لا يبصر. ويستعمل القرآن للدفاع عن النفس او تحقيق المصلحة فى سبب نزول جديد مثل استعمال آية تخفى البصر من فتاة دفاعا عن نفسها ضد من ينظر اليها، وطلب ابنة عمران استئجار القوى الأمين. ويستشهد به على قوانين التاريخ وانتقال الملك من العجم إلى العرب كانتقام الهى او تعبيرا عن الارادة الالهية، وهى قوانين ثابتة تفسر نهضة المجتمعات وسقوطها[2].

---

(١) الامتاع جـ١/١٠٣/٥٥/١٣٠/١٣٣/٥٥، جـ٢/١٩-٢٠/١٣٤/١٩٠/٢٠٣/١٦/١٣٣، جـ٣/٢٥٥/٢١٨/١٠٠-١٠١/١٩٦/٢١٦/٥/٤٢/١٤/٩٣-٩٤.

(٢) السابق جـ١/٩٢ جـ٢/٣٣/٦٨/٧٩/٨٠/١٣١/١٠١-١٠٢/٢٠٣-٢٠٤/١٢١/١٥٧/٥٥/٤٤/١٢٣/ ١٢٧/ ١٢٩ جـ٣/١٦٧-١٦٨/٩٥.

ويستعمل أبو حيان مثل الاخوان والشيعة قصص الأنبياء. ويستشهد بما ورد فى القرآن عن إبراهيم وموسى وعيسى، سخاوة إبراهيم، وزهد عيسى ولقمان وعزيز. وقد طلب الله لموسى أن يجيبه إلى عباده عن طريق ذكرهم لنعمه. وقال لقمان إن الذهب يجربه بالنار والمؤمن بالبلاء. واوصى الله إلى عزيز عدم شكواه إلى خلقه كما أن الله لم يشكه إلى ملائكته، وان أهمية الذنب ليس فى حجمه بل فيمن وقع عليه. ويستعمل أبو حيان آيات من الانجيل والتوراة، من أقوال المسيح وأنبياء بنى إسرائيل فى ترجمات عربية سليمة وكأنها من روائع الأدب العربى بخلاف الترجمات الحالية الركيكة عن اللغات الاوربية الحديثة. فهى شواهد من خلال الموروث أى الترجمات العربية. كما أن هؤلاء الأنبياء مذكورون فى القرآن. تاريخ النبوة جزء من النبوة. وتذكر مع أقوال حكماء اليونان، لا فرق بين شرق وغرب، وافد وموروث. وتفيد كلها الحكمة الاشراقية، الثنائية المتعارضة بين الخير والشر، النفس والبدن، الآخرة والدنيا. وهما كالمشرق والمغرب كل ما يقرب واحد يتباعد الأخر. وقد تتضاعف الثنائية إلى رباعية، دلالة على مراتب الارتقاء. فالانسان مطمئن فى ثلاث مراحل، فى رحم الأم وحين الرضاعة وبعد الفطام ثم يقلق حين البلوغ ويحيد عن طريق الصواب. وقد تكون أقوالا منتحلة، لا فرق بين الرواية والتاريخ، بين النقل والابداع. كلاهما يكشف عن الحالة الذهنية. وكان أبو حيان على وعى بذلك نظرا لأن مضمون أقوال المسيح قد لا تتفق مع بيئته التى نشأ فيها. فالتقابل بين الشرق والغرب، والرزق من السماء، وحمر وبقر الوحش كلها من البيئة العربية تدل على الانتحال دون طرح قضية التحريف كما يفعل الفقهاء[1].

وقد يذكر القرآن فى معرض شرح الحديث لبيان اتفاق المصدرين فى موضوع ما مثل الفتح على الأشرار. ثم تستقل الأحاديث وتكثر إلى درجة التحول من الفلسفة إلى الدين، ومن العقل إلى النقل[2]. ليلة للمجون وليلة للأحاديث، لا فرق بين الدين والحياة، بين الايمان والجنس. وأحيانا يتكلم الرسول وأحيانا يجيب على سؤال وأحيانا يوجد فى موقف يسمح له بالتعليق. فيستشهد بأحاديث قدر الاستشهاد بالقرآن. فان كان صحيحا سمى حديثا وان كان مظنونا سمى أثرا[3]. وهى مصدر للعلم لأنها نبوة محمد مع إنكار نبوة زرادشت الذى لم يرد

---

(١) السابق جـ١/١٥ جـ٢/١٢٧/١١٩/١٢١/١١٧ جـ٣/٣.

(٢) وذلك مثل الليلة الثالثة والعشرين من الجزء الثانى فيذكر فيها حوالى خمس وأربعون حديثا، الامتاع جـ٢/ ٩٢-١٣٠.

(٣) ومن هنا لزم ضرورة التحول من دراسة السند إلى دراسة المتن من حيث أشكاله الادبية ومقارنتها شكلا ومضمونا بالامثال العربية. انظر دراستنا "من نقد السند إلى نقد المتن"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦ ص ١٣١-٢٤٣.

ذكره فى القرآن وكأن الانبياء هم المذكورون وحدهم فى القرآن مع أن القرآن لم يتحدث الا عن أنبياء بنى اسرائيل المعروفين فى الوعى العربى للاستفادة بهم فى الاقناع، ووضع قوانين للتاريخ، قيام الأمم وسقوطها. وربما كان غيرهم أنبياء لم يقص القرآن عنهم شيئا، ﴿ وما من أمة الا خلا فيها نذير ﴾[1]. ومع ذلك فقد قاسهم النبى على أهل الكتاب بالرغم من أنهم لا كتاب لهم.

وتغيب الأحاديث التى تتعرض لموضوعات غيبية نظرا لطابعها العملى باستثناء القليل عن قوانين الطبيعة واطرادها وعدم خرقها بموت أحد، والنهى عن الخوض فى التكهن بالمستقبل ومعرفة الغيب. لذلك حرمت العرافة والكهانة والتنجيم، وعدم جواز الخوض فى القدر لأنه سر الله الاكبر. وعن طريق الفراسة يعرف الرسول إمكانيات الصحابى فى القتال راجلا أم فارسا. كما أدرك ضعف أبى ذر وأنه ليس له فى الرياسة والامارة والولاية. وكان الوحى يأتى للنبى مثل صلصلة الجرس تشبيها وليس حقيقة بالصوت لا بالصورة. وبدأ بانذار عشيرته الاقربين طبقا لتوجيه القرآن له. وكان الرسول صاحب بلاغة وفصاحة. والرسول مجرد نبى يرفض الاطراء والمدح. ولله أمناء على خلقه يُضن بهم على القتل، يعيشون ويغيبون فى عافية. وهو حديث يوحى بالتشيع[2].

وهناك بعض الأحاديث الخاصة بالنبى مثل ما يتعلق بفدك والبعض الآخر عام له ولباقى المسلمين. وهناك عادات له يجوز أن تكون خاصة أو عامة مثل حبه أكل "الهريسة" ليلة بعد ليلة من قصعة تعد خصيصا له. والأحاديث العامة سنن للرسول. يقبل الرسول السباق مع الانصار، ويجعل النصر لناقة أسامة مع أنه السابق حرصا على معنوية الانصار. ويقسو على بيته لاعطاء النموذج فى الزهد حتى على ابنته فاطمة. ومن سنته اطعام الضعيف، وتجهيز الميت، وتزويج البكر، وقضاء الدين، والتوبة من الذنب. والعجلة من الشيطان إلا من هذه الأمور الخمسة. وليلة الضيف حق، وكل من له فضل فليرده إلى من لا فضل له. والدفاع عن أصحابه قدوة لباقى المسلمين. وكان يخرج مع أصحابه ويداعبهم على الطعام. وكان يدعو لنفسه ولباقى المسلمين بالهدى وإصلاح ذات البين وتأليف القلوب والهداية إلى سواء السبيل، والاخراج من الظلمات إلى النور، وصرف الفواحش ما ظهر منها وما بطن، والتوبة، والتمتع بالأزواج والذرية والمعايش، والشكر للنعمة[3].

---

(١) الامتاع جـ٢/١٠١/٩٩.

(٢) السابق جـ٢/١٠١-١٠٣/٨/٩٤/١٠٢/٩٥-٩٦ جـ٣/١٦٣/٤٦-٤٧.

(٣) السابق جـ٢/١٩-٢٠/٩٦/٩٢-٩٣ جـ٣/٥/١٠/١٠٣/٩٣/١٥ جـ٣/٨.

ويستعمل الحديث لاثبات الولد للأب ولمعرفة الحكم الشرعى عن ضالة الابل أو الغنم أو الدنيا وبناء على سؤال، إما تركها فمعها غذاؤها حتى يأتيها صاحبها أو أنها لمن وجدها أولأخيه أو للذئب أو الاحتفاظ بها سنة حتى يتعرف عليها صاحبها. فان لم يظهر فانها تصبح لمن وجدها. وكلها أحكام عقلية أكثر منها شرعية، واجتهادات النبى. وهناك أحاديث الرفق بالحيوان، رهف الشفرة حين الذبح وإراحتها وتركها تخب وتشخب فذلك أمرأ للدم وأفضل للحم. وهو ليس طبا فقط بل هو موقف إنسانى وإن أتى الطب بعد ذلك على نحو مباشر. فالحيوان ليس فقط للنحر والطعام بل هو موقف إنسانى تجاهه. وهى أحاديث تنظم علاقة الانسان بالطبيعة خاصة الحيوان.

وتتعلق معظم الأحاديث بالأخلاق الفردية والاجتماعية. وهى أقرب إلى التحليل النفسى الاجتماعى وفهم أخلاق البشر أو أقرب إلى الحكمة الخالدة وأخلاق العامة. فأشد الاعمال إنصاف الناس من النفس ومواساة الأخ من المال وشكر الله على كل حال وكثير منها لتطهير النفس مثل كراهية حمل الهم. وما جاء للانسان من معروف يقبل ولا يرد، رزق ساقه الله اليه. من الله والمرض والشفاء وليس من الصحة والمرض. ويتعلق البعض منها بالايمان والتقوى والحياة الباطنية تشبيها. فظهر المؤمن مشجبه، وبطنه خزانته، ورجله مطيته، وذخيرته ربه. والأيمان أفضل من الكفر، الايمان صدق وبراعة، والكفر خداع وحقد. ومن عرف الله وعبده وطلب رضاه وخالف هواه فاز بالرحمة. والسيطرة على النفس أفضل من الغضب لأن الغضوب يبيح ظهره وعرضه. ولا داعى للحلف بالايمان بالرغم من صدق الحلف. أما الحلف الكاذب لأخذ مال الغير فانه يؤدى إلى الهلاك. والتوبة من الحلف إذا ما رآى الحالف غير ما حلف به فضيلة. ثم تأتى أهمية الصدقة. فهى تزيد المال ولا تنقصه، والعفو عن الظالم زيادة فى العزة. والسؤال يزيد الفقر. والصدقة على المسكين صدقة وعلى ذى الرحم صدقة وصلة. وأجود الأعمال الجود فى العسر، والقصد فى الغضب والعفو عند المقدرة. وتجاوز ذنب السخى لأن الله يأخذ عبده كلما عثر، فلا فضيلة بلا هفوة[1].

وتنتقل الأخلاق الفردية من الداخل إلى الخارج، من النفس إلى البدن. فالحماية من الغواية حماية للشباب. والخيانة بئس البطانة فى حين أن الدفاع عن عرض الصديق حماية من النار. والرجل أحق بمجلسه، وصاحب الشيء أولى به. والاقلال فى الطعام فيه صحة البدن وصفاء النفس. الثلث للطعام، والثلث للماء، والثلث للنفس. وإكرام الخبز لأن الله أكرمه وسخر له بركات السموات والأرض. وما يقدم للضيف لا يقل عما يقدم للنفس. والبداية برعاية أقرب

---

(١) السابق جـ٢/٩٢-٩٥/١٠٣/٩٩-١٠٠/٩٤-٩٥/١٠٢ جـ٣/٦.

الناس، والطاعم الشاكر كالصائم الصابر. وليس من الايمان من بات شبعان وجاره طاو. أما الطعام فالحلو أفضل من الحار، والتين يرق القلب. وهو أقرب إلى الطب النبوى منه إلى الطب العلمى. يعتمد على مزاج بيئى طبيعى وعلاج طبيعى. والقيام إلى الصلاة مبكرا أفضل منها مؤخرا. ويوم الجمعة زينة كيوم الفطر والنحر، عيد أسبوعى وفرح بالأعياد مع الأعياد الموسمية. والمرأة لا تسافر فى ثلاثة أيام إلا مع ذى محرم نظرا لتعب السفر والتعرض للغواية[1].

وتتوجه الأحاديث الاجتماعية إلى العصر. قد يكون السند غير متواتر ولكن المتن فعال ومؤثر. ومعظمها موجه إلى مساوىء العصر خاصة السلطة دون طلبها بعد الاقتتال عليها، وأهمية العدل ضد الجور، وليست أحاديث عذاب القبر ونعيمه. البعض منها حول أخلاقيات الفقر والغنى. فاللوم ناشئ عن تغير الاخلاق بتغير المستوى الاقتصادى، المهانة فى الفقر والعزة فى الغنى. وخير الناس الغنى الحفى المتقى. وقد يكون الرزق الواسع للعاصى استدراجا وتأييدا لما ذكره القرآن. والتاجر الأمين إن مات فى السفر فهو شهيد وفى الحضر فهو صديق! والمرعى يكفى كل الرعاة، ولا يضيق أحد. والمشاركة فى المرعى تؤدى إلى الحلف الاجتماعى والحياة فى سلام بلا عدوان. وتتجلى الأخلاق الاجتماعية فى العدل فى الامارة. فالامارة لا تطلب. فإن كانت بعد طلب كانت وكالة وإن كانت دون طلب كانت إعانة. والعقاب للجائر فى الدنيا والآخرة. والحرص على مصالحهم يؤدى إلى الثواب. وكل راع مسؤول عن رعيته فى المنزل وفى الأمة ، أحسن أم اساء، نفع أم ضر، أئتمن أم خان، عدل أم جار. ومهما كان القاضى حريصا على العدل فقد يجور. فمن الأفضل أن يكون العدل بين الناس وليس طبقا لحكم القضاء بالرغم من أن الرسول قاضى عادل. والخوف على الأئمة من الأئمة المضلون وليس من الدجال، العلماء الفساق والقراء الجهال، واختلاف القول عن العمل. والأئمة من نوع المأمومين وكما يكون الناس يولى عليهم. والجهاد صلب الحياة العامة. فاذا تباطأت المغازى، واستؤثر بالغنائم فخير الجهاد الرباط[2].

ويستشهد بالحديث لمعرفة أحوال آخر الزمان، صعوبة الأمر على الناس، واتباع الهوى، وزيادة الشر، وغربة الاسلام كما كان وكأن غربة أبى حيان هى التى استدعت حديث الغربة. وفى نفس الوقت تستدعى أحاديث لطمأنة المؤمنين على الخاشعين خشية من الله أوجهادا فى سبيله أو رعاية لمحارمه. كما تستعمل أحاديث للتنبؤ بالمستقبل عن فتح الشام امتدادا للجزيرة

---

(١) السابق جـ٢/١٢٢/١٠٣/٩٢/١٠٠ جـ٣/١٦/٢٩/٧١-٧٢/٧٩.

(٢) السابق جـ٢/٩٣-٩٤/٩٦/٩٨-١٠٠/١٢٣/٢٢/١٥٨.

العربية بعد استدعاء الماضى بالرغم مما فى الحديث من ألفاظ عربية جاهلية قديمة لا يمكن فهمها بعد تطور اللغة عكس القرآن الذى يمكن فهم لغته عبر العصور[١]. كما يتنبأ الرسول بحرص المسلمين على الامارة فتكون الندامة. وهناك عدة أحاديث تبين اتساع الجنة، أن يكون بين مصراعيها مسيرة مائة عام، وزحامها شديد مما يدل على كثرة المؤمنين. وهى دار غنم للمؤمنين، تعبيرا عن الفأل الشعبى حتى ولو كان الحديث مشهورا بين الناس[٢].

ومدحا للسلطان فان ابداعه يفوق ابداع الحضارة الاسلامية كلها فى كل العلوم. والعجيب أن المداح هو الغريب البائس الذى لم يظفر بشيء ونقد المداحين مثل مسكويه[٣]. وينتهى الموروث بالبسملة والحمدلة فى بداية ونهاية كل جزء من الاستعانة بالله وطلب العون والتوفيق[٤].

هـ - **الاشارات الالهية.** يغيب الوافد كلية باستثناء ذكر لفظ "الحكماء" مرتين على العموم ودون تخصيص بحكماء اليونان[٥]. وواضح أنه كلما كان الموضوع التصوف أى خاصا بالحضارة الاسلامية اختفى الوافد. ولفظ "الاشارات" مستعمل فى الفلسفة والتصوف على حد سواء[٦]. ويذكر قول منتحل للحكيم، قول إشراقى عن ترك عواقب الدنيا، ترك الهوى والدنيا البالية إيثارا للتقوى والقناعة. ولا فرق فى الموت بين الغنى والفقير. وهنا يبدو الحكيم صوفيا يعطى المواعظ ويستحث الناس على ترك الدنيا والتوجه إلى الآخرة. وهى أقوال مؤلفة وليست مترجمة لما بها من سجع وأسلوب أدبى مصطنع. يرسم أبو حيان فى هذا الكتاب كلاما للحكماء فى صفة الرجل العاقل العادل وكيف يحصل على هذه الفضيلة وصفة الرجل الحائر الجائر وكيف تدخل عليه هذه النقيصة. وقد زعم الحكماء أن آراءهم تأتى من

---

(١) مثل قالب اللون (على غير لون أمها)، الفشوش (التى ينفس لبنها من غير صبه)، الضبوب (الداية تبول وتعدو)، الثعول (حلمات الضرع)، كميشة (الصغيرة الضرع)، نفوش الكف (التى لا يمكن القبض على ضرعها).

(٢) الامتاع جـ٢/٧٨-٨١/٩٦/١٦٢/١٩٤.

(٣) السلطان مثل الخليل فى العروض. وابن العلاء فى اللغة، وأبو يوسف فى القضاء، والاسكافى فى الموازنة، وابن نوبخت فى الآراء والديانات، وابن مجاهد فى القراءات، وابن جرير فى التفسير، وأرسطو فى المنطق، والكندى فى الجزء، وابن سيرين فى العبارة، وابن أبى العيناء فى البديهية، وابن أبى خالد فى الخط، والجاحظ فى الحيوان، ويوحنا فى الطب، والواقد فى التاريخ، والسرى السقطى فى التصوف، وابن ثوابه فى التفقه، وعلى بن سطيح فى الكهانة، وعلى خالد بن سنان فى تنبؤه. ولم يبق الا أن يتفوق على الله فى هويته! الامتاع جـ١/٥٨-٥٩.

(٤) السابق جـ٢/١/١٦٥.

(٥) كتب الناشر د. عبد الرحمن بدوى عنوانه باللاتينية حتى نشره وصححه فى القاهرة، جامعة قواد الأول على طريق المستشرقين فى القرن الماضى!

(٦) مثل "الاشارات والتنبيهات" لابن سينا، اللطائف والاشارات للقشيرى، الاشارات ص ١١٧-١١٨/٣٩٤.

الوحى القديم النازل من الله ممثلا فى قول الانسان"اعرف نفسك بنفسك" وهو قول قصير اللفظ عميق المعنى. فالحكمة من النبوة[1].

ويغلب على الموروث الشواهد الشعرية والآيات القرآنية . والشعر هو الذى يعبر عن تجارب النفس. وقد احتواه القرآن أسلوبا ومضمونا. تعتمد "الاشارات" على التجربة الشعرية والقرآنية. ويغيب الحديث لأنه أقل إلغازا. كما تغيب أسماء الاعلام لأنها ثقافة متوسطة بين الأصول والفروع باستثناء المسيح وأرمن بن أبى ربيعة بالاضافة إلى البيئة الجغرافية المحلية. "الاشارات الالهية" أدخل فى التصوف منه فى الفلسفة وذلك لأن العلوم القديمة هى مقياس التصنيف وليس الاشخاص. تتخلل العلوم الأشخاص ولا تتخلل الأشخاص العلوم. والتصوف تنزيه عن طريق الوجدان فى حين أن المتكلمين وقعوا فى التشبيه. والقلب أكثر إحساسا بالتنزيه من العقل. لم يقدر المتكلمون الله حق قدره بل سعوا فى آيات الله معجزين. والعمل السيء يظلم القلب ويصدأ عليه[2].

وتعتمد "الاشارات الالهية" على التجارب النفسية أكثر مما تعتمد على المنقول وافدا أو موروثا كنوع من التفسير الشعورى عند أبى حيان بعد نقد التفسير اللغوى الأصولى، والبداية بالتجارب الخلقية والأحوال النفسية وتخليص النفس من البدن للحصول على الاشراقيات كما هو الحال عند إخوان الصفا. يحال إلى الكتاب المبين لتأكيد ما وصلت اليه التجربة البشرية. وقد تكون الآية فى أول الفقرة ويكون التالى شرحا لها أو فى وسطها فتكون الآية استشهادا بها أو فى آخرها فتكون خاتمة لها. والعجيب مناهضة العقل فى القرن الرابع وبلوغ الذروة فى كل شيء، فى العقل والقلب فى آن واحد. فمثلا بعد آية ﴿وسكنتم فى مساكن﴾ ينبه أبو حيان على ضرورة حضور البال ويقظة الفؤاد، وظهور الفكر، وحضور الاعتبار. وتستعمل الآية خارج "أسباب النزول". الواقعة فى البنية الذهنية والنفسية التى تعتمد عليها الآية. أسباب النزول فى النفس وليس فى البدن، فى الداخل وليس فى الخارج، فى الزمان وليس فى المكان، يشعر بها القلب ولا يدركها العقل كما هو الحال فى الأصول. ويضرب القرآن الأمثال كما يستعمل أبو حيان الاشارات. وكلاهما رمز له مرموز، مثل له ممثول، مجاز له حقيقة، ظاهر له مؤول[3].

وتستعمل الآيات القرآنية للكشف عن الطريق الصوفى، من الطريقة إلى الحقيقة، ومن النفس إلى الله. ويستشهد أبو حيان بآليات الاشراق. فلا يقنط من رحمة الله الا الضالون. وهو

---

(١) الشواهد الشعرية (٧٥)، الآيات القرآنية (٣٦)، المسيح، ارمن بن ابن ربيعة(١).

(٢) الاشارات ص ٣٧٩/٣٤٧/١١٤/٩٩..

(٣) السابق ص ٢٤١/٣٩/١٤١/٣٩.

الذى يذهب الحزن، وهو الغفار. والتقابل فى الانفعال هو التقابل فى المواقف كما تبدو فى الأحوال. وكل حزب بما لا يهم فرحون. وكل له دينه. ولو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة. ويدعو إلى التعاون على البر. فالوعى الجماعى امتداد للوعى الفردى(١).

ثم ينكشف الله فى النفس. الله واحد خير من الآلهة المتفرقة. وهو ملك الناس، إله الناس. والكل آت للرحمن عبدا، وبه تكون الاستعاذة، وله يكون الشكر. وهو المنتقم العزيز الجبار، يأتى بأسه بغته. المؤمنون مشتاقون، والأشرار فى جهنم خاسئين ولا يتوبون. ويعطى الله من فضله ما يشاء، ويعلم الانسان ما لم يعلم. يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور. وفى النهاية يعود الأمر إلى البداية، ويلتف الساق بالساق إلى الله المساق(٢).

ويستعمل كثير من القرآن الحر كأسلوب فى التعبير وصور بلاغية مثل ران على القلب، ما كسبت يداك لقصر الكلم خاصة فى أمور المعاد للتشويق، ما لا عين رآت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، التفاف الساق بالساق. ولا فرق بين القرآن وسائر كتب الأنبياء. فيستشهد بعيسى بن مريم، روح الله للحواريين، رمز أن الانسان لا يصل إلى ملكوت السموات إلا بعد ترك نسائه وأولاده والدنيا. وهو نفس المعنى القرآنى أن عبادة الله مشروطة بترك الأولاد والنساء والأموال. وأحيانا يستعمل الانجيل أيضا حرا بلا أقوال كنوع أدبى(٣). وينقل كلام من كتب أخرى لربط المخطوطات بعضها ببعض فى مشروع حضارى واحد أوتلخيصا من نفس الكتاب تشويقا للقارىء وإبرازا لأهم الأفكار مع ذكر ملكية الكتاب لأنه وقف.

٣ - **آليات الابداع.** وهى فى مؤلفات أبى حيان آليات واحدة يمكن تجميعها فى منطق واحد. قد يبدو تحليل آليات الابداع بناء على تحليل المضمون جهدا لا طائل وراءه وحصيلة قليلة. ومع ذلك فان درأ تهمة النقل تجعل من الضرورى تحليل فعل القول حتى فى الفلسفة الادبية. وتبدو آليات الابداع فى نص أكثر من نص آخر. فتبدو أفعال القول فى "الهوامل والشوامل" مما تبدو فى باقى الأعمال لأنه هو المعنى بالحوار، السؤال والجواب بين مسكويه وأبى حيان. وقد تتداخل آليات الابداع معا، أفعال القول والبيان والشرح والايضاح والتقديم والمسار المنطقى والاطالة والايجاز والسؤال والجواب ومخاطبة القارىء إلا أن التمييز بينهما ضرورى لبيان طرق الابداع.

---

(١) السابق ص ٥١/٢١٧/٢٢٠/١٦/١٠٧/١٣٦/٣٢٤/٣٢٥/٣٤٨/٣١٠.

(٢) السابق ص ٢٦٥/٣١١/٣٨٢/٤٠٩/٣٢٤/٤٢٥/٢٤٨/٣٤٩/١٠٨/٤٠٩/١٨٣/٢٥٤/١٤٩/١٨٧.

(٣) السابق ص ٤١/٢٦٢/١٨١/٣٤٣/٢١٢/١٥٤/٢٤١/١٨/٥٣.

ويظهر فعل القول، قول أبى حيان وليس قول أرسطو أو غيره. ويبدو المؤلف هنا راويا لفكر. وما يهم هو الفكرة لا رواياتها، المتن لا السند. بل تتكاثر أفعال القول إلى درجة الملل من كثرة القيل والقال، ويغيب البناء الموضوعى أو الروائى ولا يبقى الا مجرد الاسلوب والاصطناع، التأليف الأدبى. وتكون أفعال القول بضمير المتكلم أو المخاطب أوالغائب، مفردا أوجمعا، فعلا أو اسما، إثباتا أو نفيا، مبنيا للمعلوم أو مبنيا للمجهول. ولم ترد صيغة "قال" الشهيرة إلا مرتين. وليس الفاعل أرسطو. بينما تصل الصياغات الآخرى عشرات المرات[١].

وفى مسار الفكر تظهر عدة أفعال مثل: تعلم، أخبر، شرح، وعد، فى الماضى والحاضر والمستقبل، لبيان الاتجاه نحو الغاية والقصد[٢]. وقد لا يحتاج الموضوع إلى بيان وبالتالى تقل أفعال البيان والشرح لأن الموضوع واضح بذاته عند المؤلف والقارىء. وقد يكون البيان فعلا أو اسما[٣]. وفى نفس الوقت يحرص أبو حيان على الاقتصار دون التطويل. تكفى الاجابة على السؤال دون التوسع فيه أو الخروج عليه لأن التوسع موجود فى كل مكان. فالموضوعات تنتظم فى نسق واحد. ويعنى المسار الترتيب المنطقى، ترتيب موضوع على موضوع أو إقامة الفرع على الأصل كما هو الحال فى علم الأصول. يكشف المسار عن الاستدلال من المقدمات إلى النتائج ومنطق البرهان. وهذا يقتضى تقسيم الموضوع إلى موضوعات أصغر متوالية. وبهذا يتم البرهان واكتشاف الصواب والخطأ[٤]. ويستدعى الاحساس بالاستطراد إلى العود على بدأ والاحالة إلى ما سبق[٥]. ويضم التأليف عدة موضوعات حية غير مجردة عرض تراث الموضوع وأدبياته. كل موضوع له مكانه الخاص نظرا لتقسيم الموضوع الواحد على عدة أماكن لتعميق كل جزء. ويظهر أسلوب الرد على الاعتراض مسبقا[٦]. ويبدو الأسلوب الأدبى فى الفكر الشعبى الانشائى مثل "هيهات هيهات"[٧].

---

(١) أفعال القول فى الهوامل والشامل حوالى ٧٠ مرة والصيغ: أقول، قلت، قلنا، قال، لست أقول، تقول، قال بعض الناس، قال آخرون، قال قائلون، أما قولك، أما قول من قال، قول الآخر، قوله، قيل ... الخ.

(٢) الهوامل ص ٢٠٣.

(٣) السابق ص ٩٧/٢٣-٢٤/٣٩/٤٦/٥٢/٥٤/١٤٦/٢٥٠/٣٩/٢٣٢/٢٤٠/٢٥٦/٢١/١٠٠/١١٥/٨ /١١/ ١٣/ ١٥/٩٢/٩٩/١٠٠/١٠٨/١١٦/١٥٠/١٥٧/٥٣/١٧٥-١٧٦ الصداقة ص ٧.

(٤) السابق ص ٧/٩٤/١٢٥/١٢٩/١٨١/١٨٨/١٠٧/١٧٠/٢٠٩/٢٢٧/٢٢٨/١٨٨.

(٥) الامتاع جـ٣/١٢٠/١٢٥ جـ١/١٦/١٤٧/١٦٢/١٢٥. الهوامل جـ ٢٤٩/٣١-٣٢/٣٦/٤٧/٥٩ /١٠/٢٣/ ٨٥/ ٢١٨/ ٢٤٥/ ٢٥٥/ ٣٠/٢٤٩/٣١-٣٢/٣٦/٥٩/١٠/٢٣/٨٥/١١٠/٢٨-٢٩/١٨١/١٦١/١٦٧/٢٧٧/ ١٨٠/١٩٧/٢٣٢-٢٣٣/٢٣٦/٢٢٩/٢٤٤/٢٠٨/٢٠٠/١٩٨/٩١/١٣٨-١٣٩/١٢٨-١٢٩/١٥٩/١٤٧/٦٧/ ١٨٩/١٩٤.المقابسات ص ٣٧٢/١٥٤/٢٥١ / ٣٣٦/٣٧٥/ الهوامل ص ٤٢-٤٣/٤٦/٥١/٢٩/٩٠/٦٦/ ١١٧/١١٣/١٥٢/٣١/٣٤/٩/٢١-٢٢/٢٧/١٠٨/١٤٧/١٥٣/١٥٨/٢١٤/٢٢٠/١٩٦/٢٤٧/١٣٢.

(٦) الامتاع جـ٣/١١٤ الهوامل ص ١٣٧.

(٧) الهوامل ص ٥٦.

وقد استطاع أبو حيان إيجاد أنواع أدبية لتآليفه مثل "المقابسات" وهى حكايات فلسفية "الامتاع والمؤانسة" وهى ليالى فلسفية، "الهوامل والشوامل" وهى الاسئلة الضالة والاجابات الهادية، "الصداقة والصديق" وهى الصلة بين الذات والموضوع، "الاشارات الالهية" وهى وصف للأحوال النفسية[1]. ولا تهم الأماكن والأشخاص. فأحيانا يذكر المكان دون الشخص، وأحيانا الشخص دون المكان، وأحيانا يذكر كلاهما، وأحيانا أخرى يسقطان. ويمكن ضم هذه الأنواع كلها تحت نوع واحد هو "المقابسة" أى الحكاية الفلسفية التى تجمع بين الفلسفة والأدب والدين فى أسلوب سهل سائغ بها عنصر التشويق، يفهمها كل الناس، ولا تخلو من مدح أو ذم وتهكم وسخرية. فاذا ما طالت خرجت عن هذا القالب ولم تعد حساما قاطعا. المقابسات كالطلقات السريعة فى المعارك الفكرية تتمثل فيها فنون القول. قد لا تطابق حدثا تاريخيا وتكون من نسج الخيال أو جمعا بين الواقع والخيال. لا يكاد يرفضها السامع لأنها تعبر عن حالته الشخصية وموقفه النفسى. ولما كان الدين والأدب موروثين والفلسفة وافدا تحول إلى موروث إلا أن المقابسة تعبر عن فكرة واحدة ذات طابع عملى تربوى. وتبدأ المقابسة بالدعوات كما تنتهى بها ثم بشكوى الزمان بعد الاستهلال، وفى نفس الوقت مدح السلطان. وبعد ذكر المسألة ينوه بالدرس المستفاد منها والتعليق عليه. تبدأ المقابسة بالتجربة الحية، والواقعة الجزئية. فالسؤال عيانى، وفى الغالب مستمد من حياة أبى سليمان وخروجه يوما من بغداد إلى الصحراء مع تحديد الأشخاص فى الزمان والمكان. وفى خاتمة المقابسة يذكر أبو حيان عناصر فنها، وكيفية جمعها، ويعتذر عن قصورها وعن مدح الاخوان وذم الأهواء دون أن يكون فى ذلك كشف لعيوب الأعداء أو إظهار لشمائل الاصدقاء[2]. ليس الهدف فقط تسلية النفس، وتفريغ الكرب، وشحذ الهمة بل أيضا الدرس الأخلاقى، وتأييد العقل، وإصلاح السيرة، وتعود الحسنة، ومجانبة السيئة وراء الألفاظ والجمل. المقابسة حدث طريف أى نكته ولكن لها دلالتها. وضوح الفكر وجمال الأسلوب من إبداع أبى حيان وليس من المادة المروية. فالفكر صياغة. المقابسة إبداع يجمع بين الوافد والموروث والعصر. مازالت ناقصة، ويمكن تحسينها. لذلك يعتذر أبو حيان عما بها من قصور. ربما كتبها فى آخر حياته بعد أن اختار التصوف طريقا له كالغزالى، وهروبا من تشاؤمه وفشله فى الحصول على مغانم الدنيا. وبالرغم من قصر المقابسات إلا أن ضم بعضها البعض جعلها كبيرة الحجم. مسائلها صغيرة، وأسلوبها سهل عادى مما يجعل إفادتها لاكبر قدر ممكن من الناس ممكنا. تتميز بالايجاز بالرغم من الرغبة فى الاستطالة فى عرض مسائل شعبية تخييلية وليست

---

(١) هذا الذى يسمى فى الظاهريات Noèse، Noême.

(٢) المقابسات ص ٢١٨/٢٢١.

موضوعات يقينية للخاصة. والاختصار يقطع الطريق على الشغب والجدال. والتأمل فى النفس يستغنى عن الاطالة التى قد تصدر عن المعنى، وتمنع من تحقيق المراد. والكلام الزائد يفتح باب الشك واللبس حتى فى الأمور الواضحة. والغموض أحيانا يثير المعنى ويشحذ الذهن، وينشط الهمة، ويجلى القصد[١]. لذلك تتفاوت المقابسات فيما بينها طولا وقصرا ولكنها إلى القصر أقرب مثل الومضات الفلسفية القصيرة[٢].

وتستمد المقابسة مادتها من الأفكار المطروحة فى المجالس الثقافية. وأبو حيان مجرد راو أو حافظ لها. يقتصر دوره على الصياغة والتقنية مع بعض الزيادة أو النقص. من أجل تعميم الفائدة لأكبر قدر ممكن من الناس. وقد تكون هذه الليالى مروية شفاها أو البعض منها يعتمد على مصادر مكتوبة طبقا للتراكم الفلسفى عبر الزمان، البعض معروف مثل السجستانى والعامرى. وأحيانا تكون الرواية بلا زيادة تسهيلا وإيضاحا وتجنبا للمزالق وإيثارا لما يتفق عليه العلماء. مادتها مناقشات الفلاسفة حول الفلسفة، الوافد، الالهيات المحضة، ونقل مستواها من الالهيات العقلية المجردة إلى الانسانيات العملية العيانية بحيث لا يتغير المقصد والمغزى بل بقصد توضيح المعنى وجعله أكثر دلالة على العصر. المقابسة تصوير لحوادث العصر وبيان صحيح عنها فى أسلوب أدبى يقوم على السخرية دون التضحية بالموضوع لصالح الأسلوب، والتاريخ لحساب الفن[٣].

كما تعبر المقابسة عن الحالة النفسية للمؤلف وعن رؤيته المتشائمة للعالم. فهى تصور حال عصر بأكمله ساده النفاق والشراء بالمال. كتابة أبى حيان تشهد على العصر والتاريخ، للعصر لا للمال. يخطؤه الناس اذا أصاب، ويصوبوه اذا أخطأ. ونظرا لصدق التصوير لأحوال الناس فقد عاداه البعض تحت ذريعة ضرورة التستر على العيوب مما يخرج على أدبيات الحوار. والتأويل أفضل لاقالة الناس عثراتهم تعتمد بعض الحكايات على التجارب الشخصية، صداقة أو رياسة. وقد لا تذكر أسماء الاعلام على عكس "الامتاع والمؤانسة". فما يهم هو الفكرة لا الشخص. وتكشف عن بعض التجارب الانسانية وتصف ماهياتها [٤].

---

(١) السابق ص ٣١١.

(٢) يتوزع حجم المقابسات كالآتى: نصف صفحة (٨)، صفحة(٤٥)، صفحة ونصف (٤)، صفحتان(٢٣)، صفحتان ونصف(٣)، ثلاث صفحات(١٢)، أربع صفحات إلى أربع ونصف (٢)، خمس صفحات إلى خمس ونصف (٢)، ست صفحات إلى ست ونصف(١٣)، تسع صفحات ونصف(٢)، اثنا عشرة صفحة ونصف (١) ثلاث عشرة صفحة(١)، تسع عشرة صفحة(١)، عشرون صفحة(١).

(٣) المقابسات ص ٢٠٩/٢١٢/٢١٣.

(٤) السابق ص ٣٠٨ الهوامل ص ٢١٥/٦٤-٦٨/٧٢.

كما تعتمد المقابسات على الشعر والأمثال العربية لمزيد من الايحاء والايصال. فلم يكن الوافد الا أحد المصادر بالرغم من أن الفكرة واضحة بذاتها ولا تحتاج إلى أمثلة، ولكن النقل عنصر فى الابداع وبدايته. والشعر طبيعة العرب وعلمهم. وأكثره فى رسالة "الحنين إلى الأوطان" نظرا لما يهيجه الشعر فى النفوس[١].

وكل مقابسة لها موضوع واحد إلا نادرا. وأحيانا تتضمن الليلة الواحدة أكثر من موضوع أو يمتد الموضوع على أكثر من ليلة، فيتقطع الموضوع[٢]. ويظهر التأليف فىآخر الليلة وليس فى أولها بعد الاعداد المسرحي وعناصر التشويق الأولى. وكل آخر ليلة يرتبط بأول الليلة التالية مثل خيط العقد فى كتابة فن الليالى. وأحيانا تكون المقابسة مجرد كلمات متفرقة لا تنسب إلى شيخ واحد لأنها أصبحت مشهورة غير مشخصة مثل الأمثال العامية والأقوال الشعبية والسير التى أصبحت مجهولة المؤلف. الشرف فى جمعه، والفائدة لمتلقيه. ورب سامع أوعى من مبلغ. والحق مبين منهاجه، ومنبر سراجه، ومعقول بيانه، ومعلوم برهانه[٣]. كل مقابسة لها وحدتها الذاتية، وجميع المقابسات وحدة أكبر، يؤيد بعضها بعضا نحو الهدف الأعظم وهو نيل الابدية. وقد تنتهى بشكوى الزمان من الحساد والشامتين منتقلا من مقابسة إلى أخرى واصفا حال الكاتب. ينقسم الكلام إلى موضوعات مستقلة كلها مشروطة بطهارة النفس، ومكتوبة بحساسية مرهفة خوفاً من عثرة اللسان ونزوة القلم وايثار الحيطة من الراوي والمفسر من الوقوع فى الاشتباه. وقد تمتد المقابسة على أكثر من ليلة. فالموضوع مازال حيا حتى يعود آخر الكلام على أوله مما يتطلب حضور البديهة وحسن المزاج وصفاء النفس، وتوفر الوقت، وخلو البال.

وتعنى المقابسة الانتقال من المثل إلى الممثول، ومن النقل إلى الابداع، ومن الوافد إلى الموروث، وتكرار الفكرة فى تطبيقات متعددة كنوع من القياس الفلسفى. يمثل النقل الانفتاح على الآخر بعد فتح الأرض، شعوبا وثقافات ثم إدخال الأجزاء المتناثرة داخل الكل الواحد، والقيام بعملية الإكمال الحضارى ووضع التاريخ داخل البنية من أجل خلق وحدة الثقافة، لا فرق بين ماضى وحاضر، بين أوائل وأواخر. يمكن التمييز فى النقل بين موضوعات إبداعية خالصة لا نقل فيها مثل الصلة بين الحكمة والشريعة، وموضوعات إبداعية تبدأ من النقل بطريق غير مباشر مثل النقل عن ابن سيرين، وموضوعات إبداعية تقوم على النقل كنقطة بداية فقط.

---

(١) الهوامل ص ١٨-١٩، ويستعمل الشعر فى المقابسات (١١) مرة، المقابسات ص ٢٦٤/٢٤٢/٢٠٩/١٧٤ / ٢٩٧-٢٩٩/٣٤١/٢٤٢/٢١٤.

(٢) مثل آخر الليلة السابعة وأول الثامنة.

(٣) المقابسات ص ٣٢٧.

ولأبى حيان فواصله بين إبداع وآخر، وملاحظاته حول صعوبة الأسلوب، وعمق الفكر، والتعبير عن الحال النفسى، وابراز الدرس المستفاد، ومخاطبة القارىء والدعوة له. فالغاية من المقابسة إثارة النفس وإيقاظ الوعى مستعملا مصطلحات الصوفية ومؤثرا مناهجهم الذوقية. ومخاطبة القارىء للوصول إلى الغاية، والوصول عسير، والعائق عظيم، والسير وشيك، ولولا لطف الله لتمسك اليأس من القلوب. القارىء هو الطرف الآخر للمؤلف، والفكر حوار بين طرفين بل ومشروع مشترك. وتتحول مخاطبة القارىء فى "المقابسات" إلى لازمة دائمة لأن الغاية منها توجيه القارىء ونصحه وهدايته. بل وتوحى المقابسة بالايماءة والاشارة من أجل ربط الفكر بالشخص. وتتحول إلى حديث للنفس يتوجه نحو الآخر فى دعوات وابتهالات، فتتحول الفلسفة إلى دين، والأدب إلى تصوف، ويجتمع كل الناس على نفس الهدف. ويتحول الخطاب من حوار بين المتكلم والمخاطب إلى حديث يضمير المتكلم الجمع. وتأتى مخاطبة القارىء فى الفواصل وليس بالضرورة فى أول الخطاب كما هو الحال عند إخوان الصفا[١].

ثانيا: الحكمة الشعبية (مسكويه).

١ - **الوافد الشرقى.** اذا كانت الفلسفة الأدبية من ابداع الافراد فان حكمة الشعوب من وضع الشعوب كما هو الحال فى الآداب الشعبية حتى لو رواها أو جمعها أفراد والتى يمتزج فيها الواقع بالخيال. ولما كانت "الحكمة الخالدة" تعبر عن الثقافة الشعبية فقد برز أبطالها حكاما ومحكومين كعناصر مكونة فيها مثل المأمون وما عرف عن حلمه الذى ظهر له أرسطو فيه طالبا منه نقل كتب أرسطو إلى العربية مما دفعه إلى تأسيس ديوان الحكمة ووضع حنين بن اسحق على رأسه[٢]. وهى قصة خيالية بها كل عناصر التشويق الشعبى، بطلها الخليفة المأمون محب الحكمة مثل الاسكندر الملك الفيلسوف[٣]. ولما كان الخضر يعرف الأسرار كما هى صورته فى القرآن قرأها الخضربن على الذى يعرف الفارسية أو الفهلوية فى نصف نهار ثم أملى الثلث فى ترجمة فورية حسنة بليغة بلا قواميس أو تعثر

---

(١) السابق ص ٣٥٨/٣٦٢/٢٧٨/٢٨٣/٢٣٠،الهوامل ص ١٨/٣٤/٥٧/١٩١/٢١٥/٢٠٩/٢١٧/٢٥١/٢٦٦.

(٢) تقول هذه القصة أنه بعد أن دعى له بالخلافة فى خراسان أتى له ذوبان ومعه هدية. واستفتاه المأمون فى قتال أخيه محمد فأفتاه بالموافقة. وكان يسجع مثل الكهان ويصيب فى كل ما يسأله المأمون. ورفض مكافأة مائة ألف درهم بعد انضمام العراق إلى المأمون. وطلب كتابا مدفونا فى حجر ببغداد فى صندوق صغير من زجاج أسود مقفول. فوجده وأخرج خرقة من ديباج فنثرها فسقطت منها مائة ورقة، كتاب جاويذا دخرد أخرجه كنجور وزير ملك ايرانشهر من الحكمة القديمة. فقرأها الفضل بن على كلها لنفسه حتى منتصف النهار ثم الجاحظ حتى كتب منها ثلاثين ورقة، الحكمة ص ١٩-٢٢.

(٣) وأيضا مثل حلم ديكارت بتأسيس علم رائع.

فى مصطلحات. والحكمة البالغة جزء من العلوم الباطنية، المضمون به على غير أهله، لا يمكن إخراجها إلى من هو غير أهل لها. وهو أفضل كتب العجم كما أن القرآن أفضل كتب العرب، ومؤلفات أرسطو أفضل كتب اليونان. قرأه المأمون حتى كاد أن ينسى الصلاة، فالعلم أشد جذبا للانسان من العبادة. وقام إلى صلاته وهو يخشى السهو لانشغال قلبه بالحكمة الخالدة. إلى هذا الحد بلغ تعظيم الحكمة البشرية الموازية للحكمة الالهية وليس الحكمة التى تتشوق بها الأفواه. حكم الوافد أحيانا خير من تراهات الموروث. الملك الفيلسوف كالقاضى الحصيف يحكم بالعدل حتى على أهله، وعدو عاقل خير من صديق جاهل. لقد تم نقل الوافد الشرقى فى نفس الوقت الذى تم فيه نقل الوافد الغربى، حلم المأمون أى حاجة الواقع. فالشرق ليس أقل فضلا من الغرب.

مسكويه إذن مجرد جامع وعارض ومنسق، فى تأليف غير مباشر يجعل الآخر لسان حال الأنا كما يتعامل بعض المفكرين المعاصرين مع التراث الغربى[١]. لذلك كثرت المادة أو تشعبت وصعب احتواؤها وتحليلها أو إيجاد نسق لها. ومع ذلك جاءت الترجمة العربية رصينة بأسلوب بليغ مؤثر فى النفس وكأنها مؤلفة وليست مترجمة[٢]. ويبدو أن الاتفاق فى المضمون وفى التجارب الحية بين الشعوب جعل الترجمة وكأنها نابعة من المترجم بما له من رصيد مشترك فأصبحت تأليفا ثانيا. ليس أنصار حكمة الشعوب إذن مجرد مواطنين برجوازيين طيبين دون أن يكونوا روادا بارزين. فوظيفة العارض لا تقل أهمية عن المؤلف والمبدع. فلولا التمثل لما كان الابداع.

وكان يمكن أن تضم حكمة الشعوب إلى تاريخ التدوين ولكن الغاية لم تكن التدوين والتاريخ أى تصنيف العلوم بل جمع الحكمة الشعبية دون نسق منطقى أو شعبى. فهى أقرب إلى التدوين الشعبى منها إلى التدوين العلمى. لم تكن الغاية التاريخ مثل "الفهرست" بل الترويج لحكمة خالدة تتفق عليها الشعوب جميعا غربا وشرقا ووسطا، يونان وفرس وعربا.

لم يقتصر الوافد إذن على اليونان والرومان غربا بل ضم أيضا الوافد شرقا، فارس والهند. بل ظهر حكماء مثل ابن سينا يخصون الشرق بالحكمة فى "الحكمة المشرقية"، وبالمنطق فى "منطق المشرقيين". ومسكويه يتعامل مع الوافد الشرقى فى فارس قدر تعامله مع الوافد الغربى عند اليونان. كما تعامل البيرونى مع الوافد الشرقى فى الهند قدر تعامله مع الوافد الغربى عند اليونان. كان الوافدان الغربى والشرقى متعادلين فى الحكمة القديمة ثم فقد

---

(١) انظر ترجمتنا لرسالة اسبينوزا فى اللاهوت والسياسة، مقدمة ص ٥-٨.

(٢) وذلك مثل ترجمات عثمان أمين عن الفلسفة الغربية خاصة "التأملات" لديكارت.

هذا التعادل فى ثقافتنا العاصرة لحساب الوافد الغربى نظرا للاستعمار الحديث على مدى قرنين من الزمان. فقوى الجناح الغربى على حساب الجناح الشرقى. وكلما نهض الطائر اتجه نحو الجناح الأقوى مما سبب رد فعل لدى الحركات السلفية المعاصرة فى عدائها للغرب.ومن ثم تصبح "ريح الشرق" ضرورة لايجاد التوازن بين الجناحين. فاذا ما نهض الطائر اعتمد على نفسه كميزان للثقل بين الغرب والشرق. "الحكمة الخالدة" لمسكويه نموذج لعرض حكمة فارس تجاوزا للترجمة والتعليق والشرح والتلخيص والانتحال[1]. ولا يهم قائلوها، فلا فرق بين التاريخ والانتحال، بين النقل والانتحال، بين الواقع والخيال. لا يحط من شأنها أنها منحولة، فالانتحال قمة الابداع الحضارى.

وقد استمد مسكويه فى حداثته معلوماته عن فارس من الجاحظ، وعرف الوافد من خلال الموروث وليس من خلال المراكز الاجنبية كما هو الحال فى عصرنا. كان الجاحظ نموذج المثقف الأديب، المتفتح المستنير على حضارات الغير، مفكر فى السياسة والتاريخ قدر ابداعاته فى الكلام والفلسفة والأدب والعلم[2]. لقد أعجب الجاحظ بحكمة الشعوب. وأشاد، وهو الناقد، بكتاب "جاويد خرد" فى كتابه "استطالة الفهم" الذى يدل عنوانه على الانفتاح على حضارة الغير وبلغة العصر "اتساع الأفق". بحث مسكويه عن الكتاب حتى وجده فى فارس. ثم وجد نظائر له عند باقى الشعوب، الهند والعرب والروم. فلم يتعصب لفارس. وجمعها كلها فى حكمة واحدة هى "الحكمة الخالدة". ومع ذلك يظل للفرس السبق الزمانى فى التاريخ فان كتاب "جاويد خرد" أقدم الكتب المعروفة عند القدماء قبل الغرب اليونانى بعيد الطوفان والغاية تعليم الأحداث، وتذكير العلماء، وتهذيب النفس فى الحاضر والمستقبل، والأجر والثواب من

---

(١) كان مسكويه مجوسيا ثم أسلم هو وأبوه ثم استعان بثقافته الفارسية القديمة لنصرة الدين الجديد بالرغم من غياب الروايات فى إسلامه وحضورها فى حالات أخرى مثل ابن المقفع وابن الخمار وابن ربن الطبرى. درس علوم الأوائل على ابن الخمار خاصة المنطق والطب. لذلك لقب بأبوقراط الثانى مما يدل على صلة الفرع الشرقى بالأصل الغربى كما سمى الفارابى المعلم الثانى وابن رشد الشارح الاعظم وابن الهيثم بطليموس الثانى الحاقا الأقل معروفا بالأكثر معروفا طبقا لنشأة المركزية الأوربية. أعجب بمؤلفات الرازى فى الطب وجابر بن حيان فى الكيمياء، وعرف ابن سينا وناقشه ولكنه لم يلق العناية الكافية منه لأنه كان فى رأى بان سينا سيء الفهم وهو نفس رأى أبى حيان، فقير بين أغنياء، عيى بين أنبياء، شاذ بين أسوياء، ليس له فراغ. يشعر بالحسرة التى فاتته. كان مشغولا بطلب الكيمياء مع الرازى مفتونا بكتب جابر بن حيان، وباقى وقته موزع على حاجاته الضرورية والشهوية. لم يأخذ عن العامرى أى مسألة أو وعى منه أى قضية. قضى زمانه فى خدمة السلطان. وكان بخيلا حريصا على الدنيا، منافقا، ينفصل قوله عن عمله. رأيه فى الشعر أنه فى اللفظ مما يدل على عجزه عن فهم المعانى. ولم يكن له باع طويل فى الفلسفة النظرية. الحكمة ص ١٨-٢١.

(٢) مثل الطهطاوى وطه حسين وعبد الرحمن بدوى وعثمان أمين فى عصرنا الحاضر.

الله. فبالرغم من شخصية مسكويه الدنيوية كما رسمها التوحيدى وابن سينا الا أنه يؤلف بباعث دينى، طلب الأجر والثواب من الله، وليس بباعث دنيوى من مال أو سلطان[1]. والعجيب أن يكون واضع علم الأخلاق النظرى فى تهذيب الاخلاق لا أخلاقيا فى سلوكه، النظر فى جانب والعمل فى جانب آخر.

وكما اكتشف الموروث عظمة الوافد ولم يفرض الوافد نفسه على الموروث من أجل حصار الوافد داخل الموروث حتى لا يظل الوافد بؤرة جذب فيقسم الثقافة إلى قسمين متصارعين كما هو الحال فى ازدواجية الثقافة فى عصرنا اعتمد الموروث على الموروث. فأخذ الجاحظ من الحسن بن سهل أخى الرياستين الفضل بن سهل والذى قام بترجمة جاويذان خرد إلى العربية فقرأه الجاحظ ثم مسكويه. الموروث يعرض الوافد ويعلم نهايته بعد أن تحول إلى ثقافة شعبية مكتوبة بلغة عربية سليمة. الموروث مصدر الرواية للوافد، الجاحظ عن الفضل بن سهل عن الواقدى[2].

وبعض الأمثال فى الحكمة الخالدة فى كتب الجاحظ مثل "التاج والمحاسن" و"الأضداد" المنحولين. فالانتحال فى الموروث وليس فقط فى الوافد، ضرورة حضارية فى التحول من النقل إلى الإبداع.

ويحيل مسكويه فى "الحكمة الخالدة" إلى "تهذيب الاخلاق" كتابه الشهير مما يدل على أن له مشروع كلى واحد. "الحكمة الخالدة" عرض حكمة الشعوب و"تهذيب الاخلاق" تأليف. الأولى أقرب إلى النقل أو التحول من النقل إلى الابداع بينما الثانى أقرب إلى الابداع. الأولى تفصيلات جزئية عن حكم الشعوب أو عرض موضوعى لها، والثانى ضمها إلى أصول كلية. وقد يوحى ذلك ببعض الترتيب الزمانى، أسبقية الأولى على الثانى فى حين أن "تهذيب الاخلاق" سابق على "الحكمة الخالدة" وكأن الابداع يكون قبل النقل أحيانا[3]. وفى نفس الوقت "الحكمة الخالدة" استقراء للكليات من الجزئيات، والأصول من الفروع من أجل نفع الناس فيشاركون حكمة الخاصة، وإرجاعها إلى مصادرها فى حكمة الشعوب، ليس فقط فى العقل بل أيضا فى الطبيعة. قد تتكرر المعانى والالفاظ والمقاصد وذلك لاتفاق عقول الامم كلها على حكمة واحدة لا تختلف باختلاف الزمان والمكان، وهى الحكمة الخالدة. الغرض منها إنزال الحكمة إلى الجمهور، ونقلها من الخاصة إلى العامة فى صيغة أمثال يمكن استيعابها ونقلها

---

(١) الحكمة الخالدة ص ٥-٦.

(٢) السابق ص ١٩.

(٣) الحكمة الخالدة ص ٣٤٧.

جيلا وراء جيل واستعمالها قواعد للسلوك[1]. الغاية من هذه الأمثال ليس البحث النظرى المجرد بل الحث على الفضيلة، ووضع معايير للسلوك. وبالرغم من تعدد كلمة الشعوب الا أن الغاية منها واحدة، تعليم الأحداث والمبتدئين علوم الحكمة. فالغاية تعليمية تهذيبية للنشىء. وهى فى مجموعها أقرب إلى حكمة الشعوب والثقافة الجماهيرية، المادة الخام التى تحتاج إلى صقل واعادة بناء، تراث فى حاجة إلى تجديد. لذلك كانت أقرب إلى الأدب منها إلى الفلسفة، والى الحكم والمواعظ والأمثال منها إلى التحليلات المنطقية للمفاهيم. وطريقة فهمها ليس فى منطقها الصورى بل فى تحويلها إلى تجارب حية مباشرة. كما يفعل الصوفية مع آيات القرآن، وأن يتمثلها القارىء أو السامع فى نفسه وأن يحياها فى أفعاله وأن ينفعل بها فى كيانه، وأن يحيلها إلى تجربة شخصية وكأنها مواعظ استخرجها لنفسه بنفسه عن نفسه أو حكم قبلت فى شأنه واستنبطت من حاله. ليست صيغا نهائية أو نواميس ثابته للسلوك بل هى أقرب إلى البواعث والدوافع على السلوك، تحتوى على عنصر تطورها وتجددها فى ذاتها بتجدد الحياة وتطورها.

ويمكن ادراك الصلة بين "تهذيب الأخلاق" و"الحكمة الخالدة" فى أن الأول تحليل للأخلاق الفردية، الوعى الفردى، فى حين أن الثانية تحليل لأخلاق الشعوب، الوعى الجمعى. واتسم كلاهما بطابع صوفى عام، "تهذيب الاخلاق" بمعنى الفضائل الفردية وحدها فان الحكمة الخالدة تتعرض للأخلاق الجماعية، وتضم الدين والسياسة والاجتماع، الدين والسلطة والجنس، المقدسات الثلاثة فى الثقافة الشعبية. ويشمل الدين الصلة بين الله والعالم، بين الدنيا والآخرة، بين مصير الانسان والقضاء والقدر. وتشمل السياسة الصلة بين الملوك والعامة، بين الحكام والوزراء فى إطار من الطاعة والولاء، طاعة الشعوب للحكام والولاء للسلطان دون الثورة على الحاكم الظالم أو الخروج عليه. كما تتعرض الحكمة الخالدة إلى نهضة الأمم وانهيارها فى التاريخ دون أن يكون ذلك علامة خاصة على انحلال الشرق أو "الاستبداد الشرقى".

وأحيانا أخرى لا يعنى سحر الكلمة أى عزاء عن الواقع والاستبداد بل قد تعنى أيضا سهاما موجهة نحو الحكام من المضطهدين والمعذبين. لذلك كثرت النصائح للملوك والحكام. لقد نشأت الأمثال والحكم من أتون الحياة والسياسية والاجتماعية تعبيرا عن رغبات الحكام وتبريرا لحكمهم أو عطفا على البؤساء ورغبات المحكومين، رضاهم أو ثورتهم. قد يتوجه المثل إلى الصغار والمقصود منه الكبار، "اياك أعنى واسمعى يا جارة". وقد تدل على نفاق الحكام كأحد وسائل التكيف مع الحياة طبقا لغريزة حب البقاء كما قال الفريسيون "طأ بقدمك ودعنى أعيش "فى مقابل" تجوع الحرة ولا تأكل بثدييها"، وكما بين ابن المقفع فى "يتيمة

---

(١) السابق، مقدمة الناشر ص ٩-١٠.

السلطان"، والفارابى فى "السياسة المدنية" على نحو نظرى فى مقابل أبى العلاء المعرى على نحو شعرى. التياران موجودان إذن فى حكمة الشعوب، تيار الرضا والاستكانة، وتيار الاباء والرفض[1]. ففى الأمثال تواكل وخداع وعجز ورضا وقبول وطاعة ونفاق ومداهنة، وفيها أيضا ثورة وغضب وتمرد وكل ما هو إيجابى كما هو الحال عند كل الشعوب. فالأمثال تعبر عن الأوضاع الاجتماعية المتباينة وتعبر عن كل الطبقات.

وقد استمر هذا النوع من التأليف فى التراث الاسلامى منذ "فصوص الحكم" للفارابى وابن عربى وابن عطاء الله السكندرى. بل إن الأحاديث النبوية وربما بعض آيات القرآن الكريم واصلت هذا النوع الأدبى استئنافا لأمثال العرب وتحديا بالاعجاز[2]. ولم يكن هو النوع الأدبى الوحيد الذى استعمله مسكويه. فقد جمع بين الحكم والأمثال والطب والتاريخ. والغالب عليه مؤلفاته فى الأخلاق. فهو فيلسوف الأخلاق بلا منازع[3]. وليست الأخلاق معيارية فقط بل هى أيضا وصفية تقريرية تجعل الأخلاق علما للعادات. كما ترتبط الأخلاق بالنفس والتربية. ويظهر الجمع بين الفلسفة والأدب مثل أبى حيان فى نوع الحكم والأمثال

---

(١) الحكمة الخالدة، مقدمة ص ٧-١٤. يعتمد الناشر على عديد من الدراسات الاستشراقية فى الموضوع بما فيها من إسقاطات الغرب على الشرق دون أن يعيش بنفسه التجربة مع أنه مؤهل لذلك باعتباره عربيا بين ثقافتين، مشرقيا يعيش فى الغرب، ومغربيا يعيش فى الشرق. ويقارن مع الآداب الغربية عامة والألمانية خاصة فيما يعرف باسم Fürstenspiegel جاعلا إياها الاطار المرجعى. فالآخر هو الأصل والأنا الفرع، الآخر هو العلم الذى يقاس عليه كل معلوم. كان يمكن نظرا لمعرفته بالتراثين، أن يقوم بمشروع التراث والتجديد لولا عزلته عن الواقع، الجبهة الثالثة، والانكار النسبى للتراث وعدم أخذ موقف نقدى من التراث الغربى. وله الفضل فى نشر التراث وفى تقديم كل هذا العلم الاستشراقى المنقول عن الآخرين، الحكمة الخالدة ص ٧-١٤.

(٢) يستعرض عبد الرحمن بدوى تاريخ هذا النوع الأدبى من الشرق القديم حتى الغرب الحديث. فالشرق موطن الأمثال والمزامير كما هو الحال فى العهد القديم والأقوال المأثورة من الأنبياء وتقديس الكلمة فى الانجيل الرابع وعند فيلون. وقد غابت فى اللغات السامية العبارات المركبة، وامتلأت بالكلمات المتتالية والمتلاحقة بطريق الفواصل. ولم يستطع الشرق تمثل فلاسفة الغرب اليونانى الا بعد أن وضع له حكما وأمثالا فى صيغ شرقية. فقد تمت صياغة أقوال الحكماء السبعة بما فيهم سقراط فى العصر الهللينى المتأخر المتأثر بالشرق. واستمر هذا النوع الأدبى فى التراث الغربى عند كليمانت السكندرى فى كتاب "الامشاج"، و"تأملات ماركس أورليوس، وخاطرات بسكال وفوفنارج (فرنسا)، وشوبنهور وجوته ونوفاليس (المانيا)، وليوباردى (ايطاليا) وجراثيان بلتسار(اسبانيا). ونفور دون كيخوته منه لا يعنى عداء الغرب له أو أنه خاص بسحر الشرق كما تؤكد النظريات العنصرية الغربية التى تقوم على خصائص فريدة للشعوب التى تقوم على تفرد الشرق بالأقوال والغرب بالأفعال، فقد كان الانبياء قادة فكر وعمل، وأصحاب نظر وفعل. وكان الوعاظ رجال دين وأصحاب مهن فهو نوع أدبى فى الغرب وفى الشرق على حد سواء. الحكمة الخالدة ص ٧-١٤.

(٣) عدد المؤلفات " الاخلاق (١١)، الشعر والحكم والأمثال(٣)، الطب (٣)، التاريخ(١).

والسير والأشعار مما يتجاوز الأسلوب المجرد والتحليل الصورى متحدا مع الأسلوب الفقهى فى السؤال والجواب، والتاريخ فى تجارب الأمم وليس مجرد وثائق روايات وأخبار. ويدل وضع العنوان المعرب مع العنوان المترجم على مدى حضور الشرق فى موازاة مع الغرب. فالتأليف فى الوافدين. ربما غلب العرض على الوافد الشرقى للتعريف به كما غلب التأليف على الوافد الغربى تجاوزا للعرض عند الكندى والفارابى. كما يظهر التراكم الفلسفى للموروث فى الاجابة على سؤال على بن عمر أبى حيان الصوفى فى حقيقة العمل. وتتنوع مؤلفات مسكويه بين العرض (جاويدان خرد)، والتأليف (معظم المؤلفات) والابداع (الرسائل) [1].

٢ – **ثقافات الشعوب. أ – الدوائر الحضارية الخمس.** ويذكر مسكويه خمس دوائر حضارية: فارس، والهند، والعرب، والروم، والاسلاميين المحدثين. اثنان من الشرق، فارس والهند، وواحدة فى الغرب، الروم أى اليونان، واثنتان فى الوسط، العرب والمسلمون كطائر بجناحين. ويعنى بالعرب قبل الاسلام وبالاسلاميين المحدثين بعد الاسلام، وهما دائرتان حضاريتان متداخلتان أو دائرة حضارية واحدة فى زمنين متتاليين قبل الاسلام وبعده. فما هو مقياس هذا التصنيف؟

هل هى مناطق جغرافية؟ الشرق والغرب والوسط؟ وماذا عن الشمال والجنوب؟ هل يدخلان فى الشرق والغرب باعتبار أن شبه الجزيرة العربية جنوب غرب فارس والهند، واليونان شمال غرب بلاد العرب؟ وماذا عن مصر والصين وبلاد ما بين النهرين والعراق وفلسطين وبلاد الشام. ربما دخلت مصر ضمن الاسلاميين المحدثين، وربما العراق والشام، وربما لأن الصين لم تصل أخبارها لمسكويه. ألا توجد دوائر حضارية أخرى فى أواسط آسيا أو فى جنوبها فى الملايو وأندونيسيا والفلبين وقد دخلها الاسلام مبكرا أم أنها تدخل ضمن الاسلاميين المحدثين أى حضارة الاسلام المترامية الأطراف؟ وماذا عن الدائرة الأفريقية التى كانت على اتصال بشبة الجزيرة العربية عبر القرن الأفريقى أم أن الاسلام الأفريقى لم يكن قد أنتج حضارته فى هذا الوقت مبكرا؟ وهل الرومان مجرد امتداد لليونان دون أن يكون لهم حضارة مستقلة أم أن اليونان تشمل الرومان بطريقة التغليب أم أن اليونان والرومان لفظان

---

(١) يمكن تصنيف مؤلفات مسكويه الثمانية عشر كالأتى: ١– فى الاخلاق والنفس: الفوز الاكبر، الفوز الاصغر، ترتيب العادات، جاويدان خرد، الجامع، تهذيب الاخلاق، أجوبة وأسئلة فى النفس والعقل، الجواب فى المسائل الثلاث، رسالة فى جواب فى سؤال على بن عمر أبى حيان الصوفى فى حقيقة العدل، طهارة النفس ٢– فى الشعر والحكم والأمثال: أنس الفريد، المستوفى، كتاب السير ٣– فى الطب: الأدوية المفردة، تركيب الباجات من الأطعمة، كتاب الأشربة ٤– فى التاريخ: تجارب الامم. انظر أيضا وصية مسكويه فى السجستانى: منتحب صوان الحكمة ص ٢٨٥–٢٩٢

لحضارة واحدة؟ وماذا عن حضارة بنى اسرائيل التى يذكرها صاعد فى نفس الفترة أم أنها جزء من الحضارة الاسلامية في تاريخا الطويل عبر اليهودية والنصرانية؟

وربما يكون المقياس تاريخيا وليس جغرافيا، الحضارات القديمة أولا فى الشرق، الهند وفارس ثم الحضارات الحديثة بعد ذلك فى الغرب، الروم ثم الحضارة الأحدث، العربية الاسلامية قبل الاسلام وبعده. وعلى هذا النحو تنتقل الحضارة من الشرق إلى الغرب ثم يرثها الوسط أى العرب والمسلمون المحدثون بين الشرق والغرب. ولماذا يبدأ المسار من فارس قبل الهند وحضارة الهند أسبق؟ هل لأن مسكويه فارسى الأصل فانتقلت الحضارة من فارس إلى الهند شرقا ومن فارس إلى العرب والروم غربا، ففارس مركز الحضارات القديمة؟ هل انتقلت حضارة فارس إلى الهند، الزرادشتية والمجوسية والمانوية أم أن الهند هى منشأ ديانات الشرق الهندوكية والبوذية؟ وهل انتقلت حضارات فارس والهند إلى بلاد العرب قبل الاسلام بدليل وجود الألفاظ الفارسية فى القرآن بعد أن تم تعريبها؟ وهل انتقلت حضارة العرب إلى بلاد الروم، أثينا السوداء، المصادر الأفريقية الأسيوية للحضارة اليونانية ثم عادت الحضارة من بلاد الروم إلى المسلمين المحدثين؟ وعلى هذا النحو يكون مسار الحضارة من الشرق إلى الغرب والى الشرق تعود، من فارس والهند والعرب إلى الروم ثم إلى المسلمين المحدثين لو كان العرب والمسلمون جزءا من الشرق. ولو كانوا جزءا من الوسط مع جناحى الشرق والغرب فان مسار الحضارة يكون من الشرق إلى الوسط ومن الوسط إلى الغرب، ثم من الغرب إلى الوسط. فالعرب هم الوسط الأول والمسلمون والمحدثون الوسط الثانى. الوسط هو الممر من الشرق إلى الغرب، ومن الغرب إلى الشرق مرتان، مرة عند العرب ومرة عند المسلمين المحدثين. الوسط فى تلك الحالة هو شبه الجزيرة العربية، المركز وجناحاه الشرقى والغربى هما الاطراف.

ومن تحليل الدلالة الكيفية يبدو الاسلام جزءا من تطور حضارى عام، آخر حلقة من حلقات التطور البشرى وليس جزيرة منعزلة أو فترة واحدة فى التاريخ. لم تسبقها ولم تتلها فترات أخرى. الاسلام نهاية المسار الحضارى الذى استطاع تمثل كل الثقافات فانصهرت فيها ثقافات الشرق والغرب والجاهلية ومراحل الوحى السابقة اليهودية والنصرانية. وقد حضر الوافد الشرقى، فارس والهند أكثر من حضور الوافد الغربى، الروم، على عكس الموقف الحضارى الآن، حضور الوافد الغربى، الأوربى الأمريكى أكثر من الوافد الشرقى، إيران والهند والصين واليابان والملايو وأندونسيا وأواسط آسيا وباقى دول الشرق. الغرب يسأل والشرق يجيب، الغرب المريد والشرق الشيخ حتى "المسائل الصقلية" لابن سبعين عندما

سأل فردريك الثانى وأجاب ابن سيعين[1]. وليس كماهو الحال فى عصرنا، الغرب المعلم ونحن التلميذ. وقد أثرت الأطراف القديمة شرقا وغربا فى المركز وصبت فيه، أثر الهند وفارس والروم فى العرب والمسلمين وليس كما هو الوضع حاليا أثر المركز الغربى الاوربى الأمريكى فى الأطراف، أفريقيا وآسيا وامريكا اللاتينية. كما يلاحظ الحديث عن العرب كآخر وليس كأنا كما يفعل بعض المفكرين العرب المعاصرين من أصل غير عربى بعد أن تعربوا وكأن هناك تمييزا بين العرب العاربة والعرب المستعربة. كما لم يذكر المسلمون المحدثون من الأمم الأربع وكأن الاسلام حضارة العرب الحديثة وليس حضارة كل الشعوب الاسلامية، عربية أو غير عربية.

كما يتفق التحليل الكمى مع التحليل الكيفى فى أولوية العرب والمسلمين المحدثين على فارس والروم والهند. العرب الأكثر كما والهند الأقل[2]. فالوسط بمرحلتيه، العرب والمسلمون، أكثر من نصف الحكمة الخالدة. وقد تكون أولوية العرب على المسلمين المحدثين كما إسقاطا من شعوبية الفرس سلبا ان لم يكن ترتيبا زمانيا. وربما كان السبب فى قلة ثقافة الهند قلة الترجمة عنها. ربما لم تكن ثقافة منافسة للعرب قدر منافسة الفرس، وربما لانتشار الاسلام بها مؤخرا بعد فارس أو لأنها لم تكن قوة سياسية مثل قوة الموالى من فارس، يؤسسون الدولة مثل العباسيين الا متأخرا فى دولة المغول.

ويبرر مسكويه ترتيبه والبدأ بحكمة فارس نظرا لأنها فى الزمّان وان "جاويذان خرد" أول الكتب ثم تتلوه آداب الأمم الأخرى. فالمقياس زمانى تاريخى[3]. ولم يذكر مسكويه كل حكم هذه الشعوب بل اكتفى بالكليات دون الجزئيات وبالأنساق العامة. كما تتفاوت الحكم فيما بينها طولا وقصرا بحيث لا تزيد أحيانا عن بضعة أسطر.

ب - **الوافد والموروث.** ويصعب تحليل المضمون لنصوص الحكمة الشعبية نظرا لكثرتها ولتشعبها ولضمها أدباء وشعراء وصوفية ورواة وصحابة وتابعين وأمراء وسلاطين وعلماء وأنبياء ومتكلمين وفقهاء وظرفاء ومشاهير وخلفاء من الشرق والغرب. ومع ذلك يمكن حصر حوالى ١٥٥ علما لا يمثل الوافد اليونانى أكثر من ١٤ والشرقى ١٠ مع أنها حكمة الشرق، ويمثل الواقع العربى الاسلامى حوالى ١٣١ علما مما يدل على أولوية الدائرة

---

(١) لذلك وضعنا "علم الاستغراب" لاحداث هذا التحول فى علاقة السائل بالمجيب عودا إلى النموذج الماضى. انظر أيضا دراستنا المسائل الصقلية لابن سبعين ، هموم الفكر والوطن جـ١ ص ١٤٥ – ١٦٤، سؤال ملك الروم وجواب كسرى، الحكمة ص ٤١–٤٥.

(٢) العرب (١٠٦) الاسلاميون، المحدثون (٩٢)، فارس (٨٤)، الروم(٧٢)، الهند(١٠).

(٣) الحكمة الخالدة ص ٢٥/٢٨٢/١٧١.

الحضارية العربية الاسلامية على الدوائر الحضارية الشرقية والغربية. ولبعض هذه الأعلام أقوال مذكورة والبعض الآخر ليست له أقوال لوجودها فى الثقافة الشعبية بايحاءاتها ودلالتها دون ما حاجة إلى اقتباس. أصبحت هى الفكرة دون ما حاجة إلى دليل عليها. وقد يكون للبعض منها أكثر من قول، ومن ثم يتضاعف تردده. وقد يكون للبعض أكثر من كنية مثل أفلوطين والشيخ اليونانى، والمسيح عيسى. وفى هذه الحالة تبقى كل كنية على حدة لأنها تدل على تصور مستقل بالرغم من وحدة الشخص. وأحيانا يذكر القول دون صاحبه ويبينه الناشر دون الاكتفاء بالنص زيادة فى العلم والتعالم.

ومن الوافد الغربى اليونانى يأتى الاسكندر الأكبر فى المقدمة ثم سقراط لارتباطهما بالحكمة الشعبية ثم أرسطو فى المرتبة الثالثة، ثم أفلاطون ثم أوميروس وأيروقليس، ثم فيثاغورس وجالينوس وقابس والشيخ اليونانى، ثم أفلوطين وبطليموس وهرمس، لا فرق بين الرياضى والطبيب والفيلسوف الاشراقى والفلكى والحكيم الالهى، بين الانسان والاله، بين الواقع والاسطورة، بين الشعر والحكمة[1].

ومن الوافد الشرقى فارس والهند يأتى ذوبان فى المقدمة الذى يعادل الاسكندر من حيث الكم ثم أوستهنج ثم برزجمهر وكسرى أنوشروان ثم أورباذ، كيخوز، بهمن، ثم حجشيد، خرشيد، كسرى قباد[2].

والصعوبة فى تتبع الوافد والموروث فى "الحكمة الخالدة" أنهما متجاوران وليسا متداخلين، حكمة وراء الأخرى، فارس ثم الهند ثم العرب ثم الروم ثم الاسلاميين المحدثين، مجرد تجميع وعرض ورواية دون تأليف. ومن ثم يغيب التداخل بين الوافد شرقا أو غربا وبين الموروث، ومن ثم غياب آليات الابداع.

أما الموروث فله النصيب الأوفر من الأعلام، فالقلب له الصدارة على الأطراف. ويأتى فى المقدمة على بن أبى طالب والحسن البصرى مما يدل على حضور التشيع والتصوف فى الحكمة الشعبية، ثم المسيح والأحنف بن قيس والمأمون مما يدل على حضور المسيح فى الثقافة الشعبية أكثر من موسى ومحمد نظرا لما يكتنفه من معجزات واشراقيات وكذلك شعراء العرب وحكماؤهم، وأهمية المأمون باعتباره راع الحكمة، ومؤسس ديوانها، ثم

---

(١) الاسكندر الاكبر(١٢)، سقراط (٧)، أرسطو، أفلاطون(٤)، أميروس، ايروقليس(٣)، فيثاغورس، جالينوس، قابس، الشيخ اليونانى(٢)، أفلوطين، بطليموس، هرمس(١).

(٢) ذوبان (١١)، أوستهنج (٤)، بِرزجمهر، كسرى أنوشروان (٣)، أورباذ، كنجوز، بهمن (٢)، حجشيد، خرشيد، كسرى قباذ (١).

الحسن بن على مما يدل على حضور آل البيت فى الثقافة الشعبية لا فرق بين سنة وشيعة، ثم الفضيل بن عياض مما يدل على استمرار حضور التصوف الأخلاقى ثم الرسول والجاحظ وسفيان الثورى وابن المبارك مما يكشف عن صورة الرسول فى الثقافة الشعبية كأحد العلماء أو الصوفية، وأحاديثه أقوال مأثورة مثل أقوالهم، ثم بشر بن الحارث، وابن السماك مما يبين أهمية الصوفية الأوائل الذى خرجوا من قاع الشعب، ينادون بالفضيلة كرد فعل على الفساد الاجتماعى منذ عصر الأمويين، ثم الحجاج، الحسن بن سهل، وداود النبى، وابن عباس، وعمر بن الخطاب وابن المقفع، وذو النون المصرى، ومحمد بن واسع مما يدل على تداخل الحكام مع قواد الشرطة والعلماء والأنبياء والصحابة والخلفاء والأدباء والصوفية والفضلاء فى الثقافة الشعبية لا فرق بين ما يأتى من الله وما يأتى من الناس، من الحاكم أو من المحكوم، من الشرطى أو من الشيخ، ثم أحمد بن خالد، وابراهيم بن أدهم، وأكثم بن صيفى، وجعفر الصادق، وأبو حازم المدنى، وحنيفة بن اليمان، والحسين بن صالح، والخليل بن أحمد، وعمر بن عبد العزيز، والفضل بن سهل، ومسكويه، ومعاوية، والنبى، ويحيى بن معاد مما يدل أيضا على حضور الصوفية والأئمة وآل البيت واللغويين والخلفاء والحكماء والحكام والأنبياء فى ثقافة العامة، بالاضافة إلى أعلام عشرين، ثم أعلام سبعة وسبعين تكشف عن حضور الصوفية والفقهاء والعلماء واللغويين والصحابة والخلفاء والأمراء وامرأة واحدة وسط هذا الجمهور الفقير بل وحضور المترجمين والمتكلمين والمؤرخين والأطباء والخلفاء والأمراء والقواد والأطباء والفقهاء والمحدثين والأئمة والأنبياء، والصحابة والحكماء والعباد. ويزداد الأعلام من النساء كلما عمت الثقافة الشعبية من العباد والصوفية والاتقياء والأقارب، لا فرق بين مسلم ونصرانى ويهودى. فالكل عرب عاربة أو مستعربة[1].

---

(١) على بن أبى طالب، الحسن البصرى(١٤)، المسيح، الأحنف بن قيس، المأمون(٩)، الحسين بن على (٨)، الفضيل بن عياص (٧)، الرسول، الجاحظ، سفيان الثورى، ابن المبارك (٦)، بشر بن الحارث، ابن السماك (٥)، الحجاج، الحسن بن سهل، داود النبى، ابن عباس، عمر بن الخطاب، ابن المقفع، ذو النون المصرى، محمد بن واسع(٤)، أحمد بن خالد، إبراهيم ابن أدهم، أكثم بن صيفى، جعفر الصادق، أبو حازم المدنى، حذيفة بن اليمان، الحسين بن صالح، الخليل بن أحمد، عمر بن عبد العزيز، الفضيل بن سهل، مسكويه، معاوية، النبى، يحيى بن معاذ (٣)، حمادة بن زيد، حميد الطويل، أحمد بن حنبل، خالد بن صفوان، أبو الدرداء، الروذبارى، أبو سليمان الدارانى، الشافعى، الشبلى، عبد الله بن مسعود، قيس بن عاصم، مطرق بن عبد الله، مطيع بن إياس، معروف الكرخى، هشام بن عبد الملك، يحيى بن خالد، أبو يزيد البسطامى، أم طلق، أويس القرنى، التميمى(٣)، أحمد بن عيسى، إسحق بن حنين، الأشعرى، الأصمعى، ابن الأعرابى، الأعمشى، أنس بن مالك، الأوزاعى، بختيشوع، أبو بكر، ثياذوق، جابر بن عبد الله، جعفر بن محمد، جعفر بن يحيى البرمكى، الجنيد، حاتم، الحارث بن كلدة، الحصين، محمد بن الحنيفة، أبو حنيفة، خالد العشرى،=
= أبو دلف، أحمد بن أبى داود، رابعة العدوية، ربيع بن خيثم، الربيع بن سليمان، أبو ربيعة، رقبة بن

وتستعمل آيات القرآن والأحاديث وآيات التوراة والانجيل على نفس المستوى من الأقوال المأثورة التى تتفق مع الحكمة الخالدة، ثقافة كل الشعوب. ويتصدر الحديث على القرآن لأنه أقرب إلى أمثال العرب(١). فقد أوتى الرسول جوامع الكلم. والحديث فى صياغاته ما هو الا استمرار لجمهرة أمثال العرب مع تأويل للمضمون وقراءة له واكمال من أجل التعبير عن التصور والقيم الجديدة(٢). فلا خلاف فى حضور النص فى الثقافة الشعبية بين نص القرآن أو الحديث أو التوراة أو الانجيل عن المثل الشعبى والسير والأمثال والأقوال المأثورة. الكل مصدر حكمة للعامة. ولا فرق بين الآية القرآنية وحكمة الشعوب مثل ﴿وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم﴾، وما يقابل ذلك فى الأمثال العامية عند كل الشعوب. ويمكن ضم حكم الشعوب فى عواميد موازية لايجاد التقابل بينها كما هو الحال فى الأناجيل المتقابلة، لافرق بين حكمة فى الشرق، وحكمة فى الغرب، وحكمة فى الوسط. هناك حكمة واحدة للشعوب يلتقى فيها الوحى والعقل والطبيعة، الفرد والمجتمع والتاريخ. ويوضع القرآن والحديث وأمثال العرب وأقوال الأنبياء السابقين فى اليهودية والنصرانية ونصوص الديانات الشرقية وأقوال الحكماء في عواميد متوازية أكبر لمعرفة مدى التوافق بينها فى خبرة بشرية واحدة(٣). ويمكن فى نفس الوقت معرفة خصائص الشعوب على حدة، كما يمكن معرفة حكمة البشر كلها وهى التى صاغها الوحى فى المرحلة الأخيرة(٤).

مصقلة، زيد بن على ، زيدة (أخت بشر الحافى)، ابن السائب، سهل بن أسلم العدوى، سعيدة بنت زيد، سلمان الفارسى، سليمان النبى، سليمان العادلى، ابن سيرين، ابن شبرمة، الشعبى، الشعيب بن حرب، شقيق البلخى، صعصعة بن صوصان، طاهر بن الحسين (قائد المأمون)، طاووس، العامرى، عبد العزيز مروان، عبد الله بن صالح، عبد الملك بن مروان، ابن عطاء عكرمة، أبو عمرو بن العلاء، اسماعيل بن غزوان، الفارابى، الفضل بن يحيى، قس بن ساعدة، أم كلثوم (العابدة)، لقمان الحكيم، ابن أبى ليلى، مجاهد، مروان الحمار، المزنى، مسلم بن الوليد، مسلم بن سيار، معاذة العدوية، معمر، المنزر، موسى النبى، الموصلى، ميمون بن مهران، النخعى، وهب بن منبه، بالبوغا (مالك الكتاب)، يزيد بن معاوية، يزيد الرقاشى، يوسف النبى، يونس (المحدث) (١).

(١) الحديث (٨٠)، القرآن (٢٣).

(٢) وذلك مثل "انصر أخاك ظالما أو مظلوما" ثم اكماله بعد الاستدراك من العقل والفطرة" بأن تمنعه عن الظلم".

(٣) "ولا تحل دراسة الكتب فان طول دراستها انما هو تصفح عقول العالمين والعلم بأخلاق الحكمة الماضيين والنبيين وجميع الامم وأهل الملل"، الحكمة ص ٤٨.

(٤) وهو ما سميناه سابقا "الخبرة المجهولة المصدر L'expérience anonyme فى رسالتنا" مناهج التفسير" (بالفرنسية) ص ٦٥- ٧٧.

جـ - **آليات الابداع.** وهى حكم متفرقة لا رابط بينها إلا تيار عملى أخلاقى واحد يبعث على الفضائل، وينبه على الرذائل، متعددة المواضيع وقصدها واحد. لا برهان ولا دليل عقلى عليها، ولا استدلال منطقى فيها، بل إيحاء مباشر إلى النفس، تصب كلها فى بؤرة واحدة وأفق واحد، إفتتحته الحضارة الاسلامية الجديدة كمصب نهائى لحكمة الشعوب. تظهر أحيانا الألفاظ والتعبيرات الاسلامية وكأنها تأليف إسلامى مباشر.

وتكشف البدايات والنهايات فى "الحكمة الخالدة" عن البيئة الثقافية الجديدة التى يتم فيها التجميع والعرض للوافد والموروث فى المخطوطات الأربعة. ففى المقدمات يذكر المؤلف رفض الدنيا والزهد فيها والاشتياق إلى عالم أفضل مما يكشف عن التيار الاشراقى، النوع الأدبى للكتاب أى العرض والتجميع والضم. تضم إليها بعض التعبيرات الدينية مثل طلب العصمة والتوفيق[1].

والخواتيم أكثر تحميلا للدلالات من البدايات لأنها ساعة الفراق بين المؤلف والناسخ والقارىء والمالك، مسك الختام. ويذكر التاريخ الهجرى مع تواضع الناسخ إلى حد الافتقار والمحو فى مقابل غرور المحدثين، وطلب العفو والمغفرة. ومع الحمدلة والصلاة على النبى، نبى الرحمة وشفيع الأئمة وآله وعشيرته على عادة العصر والدعوة بحسن التوفيق، يكون الاهداء للأمراء والسلاطين على عادة مؤلفى البلاط فى كل عصر مع ذكر ألقابهم التى تكشف عن مذاهبهم كسنة أو شيعة. ومع الملكية الشرعية للوثيقة التاريخية فى مقابل حقوق التأليف عند المحدثين تظهر العلاقة بين المؤلف والناسخ والمالك فى مقابل الترقيم الدولى والناشر والمدينة والسنة والتوقيع والختم عند المحدثين الغربيين بل وبيان الوضع الاجتماعى، حر أومملوك، والدعوة للمالك والتعظيم له فى مقابل استعباد الشعوب من الغرب الحديث، والدعوة للمؤلف والناسخ وطلب العفو والرحمة لهما وصلاح الشأن والهدى إلى الرشد خاصة فى العصر المملوكى مع المقابلة بين النسخة الاصلية والنسخة الفرعية وإضافة بعض الأشعار فى النهاية المناسبة لموضوع الذكرى والتذكر للأجيال القادمة بعد وراثة المخطوط من مالك إلى مالك وعن حكمة الحياة تقابلا أو تشافعا، إيقاظا للنائمين، وتنبيها للغافلين. ومثل كل المؤلفات، تبدأ الحكمة الخالدة، وتنتهى بالبسملة والحمدلة وطلب العون والصلاة على الرسول وآله، وطلب التوبة من الله ولى الخيرات والمثيب على الحسنات. فلا قوة الا بالله، بيده مفاتيح الخيرات والعصمة والتوفيق، وهو نعم الوكيل مع تحديد تاريخ النسخة ومالكها وتحديد وضعه الشرعى مملوكا أم حرا وطلب الرحمة له[2].

---

(١) الحكمة الخالدة، مقدمة الناشر ص ٥٨-٢٢/٦٤.

(٢) السابق ص ٥٨-٣٧٦/٢٠٨/٦١/٢٢/١٨/٥/٦٠.

وهناك عدة أشكال من أفعال القول فى حكم العرب خاصة عندما يكون القول مجهولا. هو تحليل مبدئى حتى يأتى جيل قادم فيقوم بتحليل أدق وأشمل للنصوص الفلسفية كما هو الحال فى النصوص الأدبية والسياسية. وتنوع أشكال فعل القول يدل على أن "قال أرسطو" التى أصبحت عنوانا للنقل بمعنى التبعية إنما هى عادة وأسلوب قرآنى أولا ثم تراثى ثانيا للتركيز على أهمية القول فى أشكاله المتعددة فى الشخص الثالث، مبنيا للمعلوم أو للمجهول، مفردا أو جمعا أو وصف نوع القول وأنواع الكلام مثل الدعاء والتعزية[١]. ولا ينفرد فعل القول بل تتبادل معه أفعال الايضاح والسؤال أو أفعال الشعور المعرفى مثل تكلم، وصف، وحى، حكم، فعل[٢].

---

(١) عندما يكون الفعل مبينا للمعلوم فى الشخص الثالث المفرد "قال" ويكون الفاعل مجموعة جزئية تدل على بعض العلماء أو الأمراء أو الزهاد أو المعارضين أو الفقهاء أو الحكماء أو البلغاء، وأحيانا المفعول لأجله مثل "قال بعض الملوك لولده، الحكمة ص ٢١/٣٦/١٦٤/١٣٥/١٣٨/١٣٤/١١٨/١٧٩. ويكون الفعل مبنيا للمعلوم وفاعل معلوم آخر أو حكيم أو رجل أو شاعر أو أعرابى أو غيره. وأحيانا يضاف المفعول لأجله أيضا، الحكمة ص ٣٨، قال رجل لوزير الحكمة ص ١٣٢، قال حكيم لابنه ص ١٨٠، قال عالم لابنه ص ١٦٣/١٨٠، قال حكيم لأصحابه ص ١٥٩، وقال أخر ص١١٤/١١٦-١١٩/١٢٩-١٣١ /١٣٧/١٤١-١٤٣/١٤٥/١٤٧/١٥٢-١٥٣/١٥٦/١٥٨/١٦٣/١٦٦/١٧٢/١٧٦/١٧٩، قال رجل ص ١٨٥/١٦٧/١٦٢/ ١٦٥/١٧٩/١٨٣، قال بعضهم ص ١١٩/١١٢/١٣٨/١٤٠/١٤٢-١٤٣/١٥١-١٥٢/١٦٣/١٦٨/١٧٦/ ١٧٩/١٨٥، قال اذن ص ١٢٣/١٥٤/١٩٥، قال غيره ص ١٤٥/١٦٨/٢٧٠، قال المرابى ص١٧٦/١٣٦/ ١٨٢/١٣٢/١٨٠/١٦٣. وأحيانا يتم تحديد مجموعته أنه من الصالحين الحكمة ص ١٣٧، وأحيانا يكتفى بالقول ص ١٥٩، دون فعل أو فاعل أو مفعول مفرد أو جمعا قال ص ١١٩/١٣٠/١٣٦/١٣٩-١٤١، وقالوا ص ١٢٥/١٤٠-١٤١/١٥٦/١٦٣/١٦٦/١٧٦/١٧٨-١٧٩/١٨٨، وعندما يكون مبنيا للمعلوم ويكون الفعل فى الشخص الثالث الجمع مع مفعل كان فى صيغة كانوا يقولون وهو أحد الفاظ الرواية فى الحديث، كانوا يقولون ص ١٢١ وعندما يكون الفعل مبنيا للمجهول بان نائب الفاعل يكون جماعة مثل بعض أصحابه أو لبعض الفلاسفة الاسلاميين أو لبعض العلماء أو لبعض الصالحين أو لبعض الحكماء أو بعض من يطلب الاعمال أو لفرد على العموم أو على الخصوص مثل الأعرابى أو الحكيم، ص١٣٢/١٨٠/١٦٣/١٨٠/١٥٩ أو لعالم أو للأعمشى أو للمجهول المطلق فى صيغة قيل، قيل لاعرابى ص ١١٦/١٣٢، قيل لحكيم ص ١١٧، قيل لعالم ص ١٧٣، قيل للأعمش ص ١١٨ قيل ص ١١٦/١٢٥/١٤١/١٤٨/١٥١.

(٢) سأل بعضهن صديقا له ص ١١٨، سئل بعضهم عن المروءة فقال، سئل عن قول النبى ص ١١٨-١١٩، سئل بعضهم عن قول الله ص ١١٩/١٤١، وسئل عن ص ١١٩/١٨٨، كلم رجل بعض السلاطين فقال ص ١١٦، وصى حكيم ابنه فقال ص ١١٤، وصى رجل ابنه فقال ص ١٧٧، وحمق بعض النساك رجلا مسرفا على نفسه فقال ص ١٣٩، دعاء ص ١٥٦/١٥٨/١٨٥، تعزية ص ١١٧ من أمثال العامة ص١٥٩، أفعال القول فى حكم بهمن الملك، قال (١٥)، قالو (١)، وفى كلام حكيم آخر فارس قال (٤)، ص ٦٧-٧٤.

وتتكرر نفس أفعال القول فى رواية كل حكمة من حكم الشعوب. ففى حكم الفرس يظل فعل القول هو الأغلب[1]. ثم تأتى مشتقات السؤال فى المبنى للمجهول مثل أحكام السؤال والجواب فى علم أصول الفقه[2]. وفى حكم أنوشروان يقلب لفظ القول أكثر من السؤال[3]. وفى آداب برزجمهر تطغى أفعال القول الشرطية وهو أسلوب أسلامى لتوقع المعترض والرد عليه سلفا. وأحيانا يكون القول مثل أحكام السؤال والجواب مباشرة دون ما حاجة إلى سؤال أو اعتراض. وفى آداب الروم تتراوح أفعال القول بين قال وسأل فى المبنى للمعلوم أو للمجهول، مرة فى الماضى ومرة فى المضارع. وبالنسبة لأفعال القول للاسلاميين المحدثين يغلب عليها الشخص الأول الجمع فى المضارع "نقول"، ونادرا "قال"[4].

وللفواصل أهميتها فى معرفة مسار الفكر واتجاهه ومراحله ومقدماته ونهاياته واستدلالاته أهم من مضمونه. فصورة الفكر تكشف عن آليات الابداع. وان تقطيع الناسخ للنص كنوع من الاخراج يدل على أن الكتابة مشروع مشترك بين المؤلف والناسخ والقارىء الذى يضع تعليقاته على الهوامش والمالك الذى يضع ختمه وأشعاره على الصفحات الأخيرة. وأحيانا تكون الفقرات قصيرة للغاية عبارة واحدة[5]. وتدل حكاية كتاب جاويداد وخرد على كيفية التحول من النقل إلى الابداع من شعب إلى شعب، وليس على مستوى الفرد وحده بل أيضا على مستوى الشعوب والحضارات.

ويتجلى الابداع فى العرض فى اقتناص الأنفع والأفيد والأكثر دلالة وترك مالا يفيد، أخذ الأصل وترك الفرع، الجوهر دون العرض، الفكرة دون حواشيها، المعنى دون الفاظه حتى يمكن تمثله والبناء عليه وتطويره حتى ولو بدت الاقتباسات متقطعة غير متصلة. يتم اسقاط كثير من الكلام المتقطع حتى يكون المعنى واضحا. فالمعنى هو الذى يضبط النص بصرف النظر عن تنظيم الأوراق. فالكيف يضبط الكم، والغرض الانتفاع[6].

وتتسم الحكمة الشعبية بالتفصيل والتقسيم للفضائل والعد والاحصاء للخصال مادامت غايتها تربوية تهذيبية للأفراد والجماعات. وأحيانا تجتمع كلها فى خصلة واحدة هى أم الفضائل، ومثلها فى الرذائل، قسمتها وعدها وإحصاؤها ثم جمعها فى واحدة هى رأس

---

(١) الشخص الثالث، قال (٢٢)، قيل (٧)، قيل له (٤)، فلم قلتم(١) سؤالا من القول، قل(١) وكأن الحكمة من المستمع وليس من القائل.

(٢) المبنى للمجهول سئل (١٢) سأله سائل، سأله سأل (١).

(٣) المبنى للمعلوم قال (٨٨) المبنى للمجهول قيل (٦٥)، السؤال مبنى للمجهول سئل (٢٠) ص ٤٩-٦١.

(٤) فان قيل، قلت (٧١) فان قال قلت (٦٦)، قال (٥) ص ٢٩-٤١.

(٥) الحكمة ص ٦٤.

(٦) السابق ص ١٨.

الرذائل كلها. ثم تتفاوت الأعداد بين خمسة وعشرين قسما لحكم بهمن الملك فى أمور الدنيا فى خمس مجموعات كل منها خمس، بالقضاء والقدر، وبالاجتهاد والعمل، وبالعادة، وبالجوهر، وبالوراثة، واجتناب عشرة عيوب، وتمثل ثمانية وعشرين خصلة فقط. وعند حكيم آخر من فارس الخصال أربع، والغالب القسمة الرباعية والثلاثية. وأحيانا تكون خمسة أوسبعة وكأنها باستمرار عدد فردى: خمسة أشياء من سجايا العلماء، خمسة أشياء تقبح بأهلها، سبعة خصال من طباع الجهال. وقد تزداد الاقسام ويكثر العدد الاحصاء. والحقيقة أن هذا التقسيم العملى هى البنية النظرية للموضوع اذا ما تحولت إلى فلسفة عملية، فقراتها أقرب إلى القصر منها إلى الطول كما هو الحال فى صياغات الأمثال[1]. وقد يصعب إيجاد نسق لها وكل ينتظم الأجزاء على عكس حكمة الهند التى يمكن معرفة نسقها الذى ينتظم حكمها المتفرقة. وقد يأتى الرقم من خصال الحيوانات. فالحكمة فى الانسان وفى الحيوان وفى النبات وفى الطبيعة حكمة الكون. لذلك أعجب الجاحظ صاحب كتاب "الحيوان" بحكمة فارس التى وضع البعض منها، كما هو الحال فى حكمة الهند، على لسان الحيوانات[2].

والحكمة الشعبية أيضا تجربة مشتركة بين المؤلف والقارىء. فالتأليف للقارىء لهدف مشترك وقصد عام من أجل ثقة القارىء بنفسه وقدرته على الابداع وفتح الطريق له. لذلك تأتى الحكمة طلبا للايضاح استفسارا عن قول وإجابة لسؤال[3].

د - **الوافد الشرقى (فارس والهند).** وتبدأ حكمة فارس من التاريخ ولا تنتهى اليه. فالتاريخ خيال واقع يتحول الى مثال. فاذا كان ملوك الفرس وحكماؤهم ينطقون بالتوحيد فلماذا انتشر لديهم الاسلام وفتحهم المسلمون الأوائل؟ ولماذا انهزم الفرس أمام المسلمين وعندهم كل هذه الحكم التى تدعو الى التوحيد؟ ربما كانت حكمة الخاصة مثل الدين الجديد. إنما جاء الاسلام ضد نظام العبودية لكسرى. فبداية التاريخ بالطوفان كبداية للحكمة قراءة إسلامية لحضارة فارس، تنتقى حكمتها برؤية إسلامية. هى تأليف إسلامى غير مباشر. الصياغة إسلامية، والألفاظ إسلامية مثل وصايا لقمان لابنه وهو يعظه فى مواعظ أذرباذ الذى قال لأبنه وهو يعظه. والترجمة أيضا فى ثقافة عربية إسلامية، والاختيار طبقا لمقاييس إسلامية حتى يبدو الاتفاق بين الحكمتين، حكمة فارس وحكمة الاسلام. كما حاول الفلاسفة الذين يتعاملون مع الوافد الغربى بيان الاتفاق بين حكمة اليونان وحكمة الاسلام. فاذا كان العلم فضيلة فى الاسلام، واذا طلب الرسول العلم فى فارس فان أنوشروان يأخذ صورة الخلفاء والأمراء الذين يجالسون العلماء ويمدحون العلم ويحثون عليه. ويختم حديثه بحسبان الله

---

(١) السابق ص ٥٩/٦٠/٦٣-٦٧/٧٣/٤٤/٤٢/٤٩/٣٧.

(٢) السابق ص ٦٤.

(٣) السابق ص ٢٢/٥٧.

والتوكل عليه. وكان الملك بهمن مشغوفا يحلو الكلام مع أهل زمانه من أهل العلم والمعرفة وكأنه خليفة عربى[1].

وفى مادة الكتاب يختلط الواقع بالخيال، التاريخ بالأسطورة. فأوشهنج أول من عمر الأرض، وأمر بقتل السباع واتخاذ اللباس والفرش من جلودها. وهى صور قرآنية مثل صور حى بن يقظان، صورة أسطورية له فى التراث الايرانى مثل هرمس عند اليونان، نسب اليه دين خاص مثل الروايات حول نقل الكتب الاجنبية الى العالم العربى لتبرير التعرف على الآخر إيجابا أم سلبا، وتشويقا للقارىء وحثه على الاطلاع عليه مثل رواية "كليلة ودمنة" فى الحصول على كتب الهند، وحلم المأمون فى معرفة كتب اليونان، ومثل "جهار مقالة" للعروض السمرقندى، "وتذكرة الأولياء" للعطار "ونفحات الانس" لجامعى. وهو نفس أسلوب القصص القرآنى الذى تغلب على الحضارة كلها على عكس النزعة التاريخية التى سادت الغرب فى القرن الماضى. وهو جزء من الآداب الساسانية فى كتب المواعظ، كتب الشرق المقدسة. كما تحول برزجمهر الى شخصية مثالية فى الحضارة الاسلامية، الحكيم الذكى الذى أدخل الشطرنج، وترجم كليلة ودمنة.

ويضم كتاب "الحكمة الخالدة" عدة نصوص بل أن نص "جاويدان خرد" الذى أعطى الكتاب كل عنوانه هو جزء يعطى الكل عنوانه[2]. وهو الجزء الأول من حكم الفرس التى تضم تسعة فصول أخرى ولا يزيد على الربع. آداب الفرس متنوعة وكثيرة. ولبرزجمهر كتابات. ثم يأتى بعدهما من حيث الكم حكم أنوشروان، بعضها معروف صاحبه مثل برزجمهر، كسرى قباذ، أنوشروان، بهمن، أربعة فى مقابل أربعة أخرى مجهولة، أصغرها صفحة واحدة. وقد ترك العنوان معربا "جاويدان خرد" لارتباطه بالثقافة الفارسية، ثقافة المؤلف الأولى. ويضع معها العنوان المترجم عبارة بأكملها تشير الى إضافة حكم الفرس والهند والعرب والروم، انتقالا من الخاص الى العام، وربما من المركز الى الأطراف[3]. كما تكثر أسماء الاعلام مثل تأليف أوشهنج، وترجمة كيخور من اللغة الفهلوية القديمة الى اللغة الفارسية ثم ترجمة الحسن بن سهل الى العربية، وهو أخو الفضل بن سهل صاحب الرياستين، الدنيا والآخرة. فالمترجم يُعرف

---

(١) السابق ص ٦/٦٤/٦٨/٢٦-٢٨/٢٩-٤٥/٦١.

(٢) وكما تفعل بعض المؤلفات المعاصرة بجمع المقالات ثم إعطاء عنوان إحداها عنوانا للكتاب كله.

(٣) كتاب جاويدان خرد يشتمل على حكم الفرس والهند والعرب والروم خلفه أوشهنج الملك وصيته على خلفه ونقله من اللسان القديم الى اللسان الفارسى كيجور بن اسفنديار وزير ملك إيرانشهر ونقله الى العربية الحسن بن سهل أخو الفضل بن سهل ذى الرياستين وتممه أحمد بن محمد بن مسكويه، وفى الهامش وتممه أحمد بن مسكويه اذا أضاف اليه حكم الفرس والهنود العرب والروم الحكمة ص ٣، مقدمة الناشر ص ٢٩-٣٣.

بأخيه المؤلف. وتعنى "تممه" جمعه ونسق بنية واختار واقتبس منه وربما نقحه. فالكتاب بين الترجمة والاقتباس، فى مرحلة التحول من النقل الى الابداع[1].

وحكم الهند لا تفصيل فيها ، وأقل حكم الشعوب كما، وموضوعة فى العنوان الفرعى تحت "جاويدان خرد" وكأن الهند حالة خاصة لفارس تقاس عليها[2]. وهو نص واحد تقريبا وليس مجموعة نصوص كما هو الحال فى حكم الفرس. وتوضع تحت عنوان واحد فقط "شرائط صحبة السلطان" بالرغم من تقسيمة الى عدة موضوعات. لم تذكر الهند إلا مرة واحدة بعكس الفرس التى ذكرت عدة مرات[3]. ولا تذكر أعلام هندية كما ذكرت أعلام فارسية. وتقسم الحكمة فيها ثلاثة وهى أكثرها ثم رباعية ثم سداسية وعشرية ثم سباعية ثم خماسية وهى أقلها[4]. وواضح أن القسمة المثلى التى يعيها الذهن وتكشف عن بنية الموضوع هى الثلاثية والرباعية ومجموعها ٣٨ حكمة بالاضافة الى ست حكم أخرى متناثرة لا تدخل فى الاحصاء. وأحيانا يتكرر نفس الموضوع مثل الحزن مرة إيجابا فى ثلاثة، ومرة سلبا فى أربعة. ومع ذلك فالسلب أقل من الايجاب فى جدل إفعل ولا تفعل[5]. وقد تمت صياغة

---

(١) بالنسبة الى عدد الصفحات جاويدان خرد (١٨) بالاضافة الى مقدمة وخاتمة (٣). آداب الفرس (مواعظ أذرباذ(٣) ومجموعها (٦٣) وتشمل : من آداب برزجمهر (١٣)، من حكم كسرى قباذ (٤)، كتاب برزجمهر الى كسرى (٤)، حكم تواترت عن أنوشروان (١٢)، حكم بهمن الملك(٧)، فصل من حكيم آخر فارسى وغيره(٧)، وصية أخرى للفرس(١١)، فصل آخر (١)، فصل من كلام حكيم آخر (٢).

(٢) كتاب جاويدان خرد، يشتمل على حكم الفرس والهند والعرب والروم، الحكمة ص ٣/٥-٦/٩١.

(٣) الحكمة ص ٩٩.

(٤) الثلاثية (١٤): (ثلاثة) يلقون الجواب سريعا، ينبغى لهم أن يحزنوا، يضيعون ما أتاهم الله، ينبغى أن يعذبوا أشد العذاب، ينبغى أن يسفهوا ويحكم عليهم بالحمق، ينبغى لهم أن يتأنوا ويثبتوا ويقدموا بعد تؤدة، يتمنون مالا يجدون ولا يقدرون عليه، يحبذن على أنفسهم، ويؤلمون أبدانهم، يجوز عليهم أن يندموا، هم الذين يجنون على أنفسهم المشقة والتعب الشديد، لا يلبث ودهم أن ينصرهم، يدعون المهارة وهم أغبياء، يعملون بغير الحق، يعملون بالسنة فلا لوم عليهم. الرباعية(١١): (أربعة) ينبغى أن يسخر منهم ويهزأ بهم، أشياء ينبغى لكل كريم أن ينذر فيها النذور حتى لا تزول عنهم، لا ينبغى لهم أن يحزنوا، لا يكاد أحد أن يقدر عليها، اشياء ينبغى أن تعمل قبل حينها ويتقدم فيها الرجل، لا يفكرون فى بر ولا اثم، ينبغى أن ترفض غاية الرفض، لا ينبغى لأحد أن يثق بهم، لا ينبغى أن يمازحوا ولا يضاحكوا، من الناس المال أحب اليهم من أنفسهم، يفسدون أعمالهم وحكمتهم، أشياء تعين على العمل. السداسية (٤): (ستة) لا ينامون، لا تخطؤهم الكآبة، يسلبون خصالا من الخير بخصال من الشر تكون فيهم، تشن عشرتهم على معاشريهم. العشرية (٤): عشرة لا ينبغى أن يعمل معهم ولا يلابسوا، ينبغى أن يسكن اليهم حتى يجربوا ويمتحنوا ثم يوصفوا، لا يزالون فى سخط الناس، يعنون أنفسهم وغيرهم. السباعية (٢): سبعة لا ينامون لا رحمة لهم. الخماسية(١): خمسة مفرطون فى خمسة أشياء فهم أبدا نادمون. الثنائية (١): اثنان من الناس ينبغى أن يتباعد منهما.

(٥) السلب (١٣)، الايجاب (٢٥).

الأحاديث النبوية على نفس المنوال فى البدأ بالقسمة العددية مثل "ثلاث لا يظلهم الله ...". وموضوعاتها المقدسات الثلاث فى الثقافة الشعبية: الدين والسلطة والجنس. ويشمل الدين الاخلاق والمعاد وأثره الأخلاقى. وتشمل السلطة الحرب. ويتناول الجنس وهو الأكثر شيوعا المرأة الجميلة التى يتركها الذكر فتشبع نفسها أثناء غيابه. فاذا غلبت السياسة فى حكمة فارس يغلب الجنس فى حكمة الهند، وربما ضم العرب المقدسات الثلاث، المحرمات فى الظاهر والمباحات فى الباطن فى جدل واحد، رؤية الآخر فى مرآة الأنا ورؤية الأنا فى مرآة الآخر، المرآة المزدوجة فى الحضارات المقارنة.

هـ - الوافد الغربى (الروم). أما حكمة الروم فهى حكمة اليونان. وقد سمى مسكويه اليونان الروم ربما لأن صورة اليونان فى فارس هى روما نظرا للصراع بين الامبراطوريتين الفارسية والرومانية، وربما لانتقال الفلسفة من اليونان الى الرومان طبقا لحكم المحدثين. والحقيقة أن وضع حكمة الروم مع حكمة فارس لا تعنى صراعا بين أنصار الفرس وأنصار اليونان فى الحضارة الاسلامية كما يروج لذلك الاستشراق وامتداداته فى الدراسات العربية الاسلامية المعاصرة بل التوازن بين الجناحين الرئيسيين للحضارة الاسلامية ومركزها فى القلب فى الجزيرة العربية شمالا وجنوبا. وأحيانا يتم التمييز بين اليونان والروم عند المتأخرين مثل الشهرزورى. والحقيقة أن لا خلاف بين الفلسفتين من حيث الجوهر، العقل والطبيعة والقانون.

وتتضمن حكمة الروم ثلاثة عشر نصا لأفلاطون وأرسطو وسقراط، ولهرمس وديوجانس وبطليموس وفيثاغورس وقابس، ونص مجهول من الأدب[1]. مما يدل على سيطرة أفلاطون وأرسطو من جملة سبعة أعلام، وأولوية أفلاطون على أرسطو، والاشراق على العقل، والشرق على اليونان. وتختلف فيما بينها كما. أطولها نص قابس الأفلاطونى، وأصغرها نص ديوجانس ونص بطليموس[2]. وأحيانا يذكر اسم العلم فقط وأحيانا أخرى يذكر ما يحكى عنه، ما حفظ عنه، وصيه، ذكر، حكايات عن، أداب، رسول، مما يدل على طابع الانتحال من خلال الروايات التاريخية. وأحيانا يكون العلم واحدا مثل سقراط وهرمس

---

(١) أفلاطون (٣)، أرسطو، سقراط(٢)، هرمس، ديوجانس، بطليموس، فيثاغورس، قابس، نص مجهول(١).

(٢) ذكر قابس الافلاطونى ولغزه أو لوح قابس(٣٢)، وصية أفلاطون فى تأديب الاحداث نقلها اسحق بن حنين (٨)، وصية أرسطوطاليس للاسكندر(٦)، رسول أرسطو للأسكندر(٤)، سقراط، وصية فيثاغورس المعروفة بالذهبية، ومن الآداب أيضا (٣)، وصية أفلاطون لتلميذه أرسطوطاليس، ما يحكى عن هرمس، حكايات عن سقراط وأفلاطون، آداب لأرسطوطاليس كتبها فى صحيفة وكان يعلمها الاسكندر (٢)، ما حفظ عن ديوجانس، بطليموس(١).

وديوجانس وبطليموس وفيثاغورس وقابس وأفلاطون، وأحيانا علمين، وصية أفلاطون لتلميذه أرسطوطاليس أو وصية أرسطوطاليس للاسكندر أو آداب لأرسطوطاليس كتبها فى صحيفة ليعلمها للاسكندر أو رسول أرسطو والاسكندر. والعلاقة الثنائية عادة ما تكون علاقة الاستاذ بالتلميذ مثل أفلاطون وأرسطو، وأرسطو والاسكندر طبقا لعلاقة الشيخ بالمريد فى الثقافة الاسلامية وطبقا للنماذج الشعبية فى علاقة المعلم والمتعلم أو الفيلسوف بالقائد أو النبى بالصحابة أو المسيح بالحواريين، سقراط وأفلاطون، أفلاطون وأرسطو، أرسطو والاسكندر. والنوع الأدبى الغالب هو الوصية (أربعة) اثنان منهما لأفلاطون: أفلاطون لأرسطو، وأفلاطون فى تأديب الأحداث، وواحدة لأرسطو للاسكندر، وواحدة لفيثاغورس. وأحيانا يذكر المترجم حنين بن اسحق الذى نقل وصية أفلاطون فى شريعة الاحداث.

ما تم تقديمه على أنه حكمة الروم هو قراءة إسلامية للفلسفة اليونانية إما فى الانتحال أو فى مقاييس الاختيار من المنحول أو فى إدخال بعض الموروث داخل عرض الوافد مثل الحس البصرى، فتقسيم الحكمة بين الشعوب ليس حدا فاصلا مطلقا. وقد يكون أحد المقاصد الاسلامية، الوحدة من خلال التعدد، أحد الدوافع، ﴿ وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا﴾. فأفلوطين هو الشيخ اليونانى، صورة الآخر فى مرآة الأنا[1]. ولم تذكر له أقوال ربما لأن فلسفته لم تتحول الى أمثال. كما أن صياغة المنحول تمت فى تصور اسلامى لعلاقة الشيخ بالمريد، علاقة أرسطو بأفلاطون فى وصية أفلاطون لتلميذه أرسطوطاليس وعلاقة أرسطو بتلميذه الاسكندر أو علاقة الاسكندر الأستاذ بأمه فى التعلم وهو يوصيها بمعانى قرآنية ﴿لا تحزن ان الله معنا﴾، ﴿ ان يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله﴾. لا يهم الموضوع بقدر صلة الذات بالموضوع. ولا يهم الزمان ولا المكان. ففى نطاق الحكمة الخالدة يتناظر جميع الحكماء عبر العصور. فديوجانس تلميذ أفلوطين فى الحكمة وإن لم يكن كذلك فى التاريخ. وأفلوطين تلميذ سقراط مثل ديوجانس يبحث عن الانسان[2].

وفى النصوص الثلاثة عشرة من المنتحلات التى تقدم الغرب فى صورة الشرق، واليونان فى ثوب فارس كل نقل قراءة. وقد ساعد المنقول نفسه على ذلك نظرا للطابع الشرقى الصوفى لأفلاطون وسقراط وهرمس وديوجانس وفيثاغورس وقابس. كما أن هذه المنتحلات قد تمت من قبل فى العصر الهلينستى حيث أخذ مسار الفلسفة اليونانية طابعا شرقيا جعلتها أقرب الى الشرق منها الى الغرب، وأكثر تعبيرا عن فارس منها الى اليونان.

---

(١) الحكمة ص ٢١٦.

(٢) المصدر السابق ص ٢١٣.

فالانتحال ليس ترخيصا إجراميا لتغيير النص ابتغاء لتصحيح مزعوم فرضه الجهل وأملاه ضيق الثقافة. ليست القضية فى الانتحال أنه تزييف لوثائق تاريخية طبقا للنزعة التاريخية التى كانت سائدة فى القرن الماضى فى الغرب والتى سادت الاستشراق هناك والذى قام بنشر هذه النصوص والذى تابعه الاستشراق العربى تقليدا للغرب موطن العلم وتعالما على المجتمعات العربية البادئة فى تكوين علومها وأبحاثها، اعتزازا بالعنصرية الغربية الثقافية العقلية فى مقابل الشرق الصوفى الاشراقى، معلومات لكسب الشهرة. دون فهم جديد. النقل سهل، والتأصيل صعب[1].

والمنتحلات كثيرة تعبر عن روح الحضارة المنقول إليها وقدرتها على الابداع، البداية بالنقل والنهاية بالابداع[2]. ولا يهم الزمان والتاريخ بل الابداع الفكرى عبر العصور. تجتمع الفلاسفة من عصور مختلفة وأماكن متعددة، وتتحاور فيما بينها مثل آلهة الاولمب أو حلقة الجامع بما فى ذلك النبى، لا فرق بين حكم البشر وحكم الانبياء. كلاهما ابداع حضارى ، لا فرق بين ما ينسب الى الله وما يُعزى الى الأنبياء وما يروى عن الحكماء. وهناك زيادات فى الترجمة العربية عن الأصول اليونانية المنتحلة. فكل حضارة تبدع ما تريد وما تشعر بحاجة اليه. ليس الانتحال شرقيا فقط فى التعامل مع الغرب بل غربى أيضا فى التعامل مع نفسه، وشرقى أيضا فى التعامل مع نفسه بما فى ذلك الاحاديث النبوية. والأسلوب عربى سليم، أدبى رصين. وتبرز المصطلحات الاسلامية لتوحى بالجو العربى الاسلامى وان كان النص يونانيا

---

(١) كل المعلومات وفى المقدمات والنصوص منشورة سلفا عدة مرات، يسهل الاطلاع عليها فى الغرب وللرحالة فيه. ولم يتم تقديم حكمة الهند والعرب والمسلمين المحدثين بالرغم من تقديم حكمة الروم لأنه لا توجد فيها دراسات استشراقية كثيرة كما هو الحال على الفرس واليونان ولأن البحث فيها صعب. كما أن الاستشراق الغربى لا يهمه الهند أو العرب بل الفرس لشق الصف الاسلامى إحياء للشعوبية القديمة. وتستعمل الألفاظ المعربة مثل فيلولوجية وليس لغوية والكلاسكية وليس القديمة. والهجوم على الشرق نعرة غربية، طغيان الشرق فى مقابل ديموقراطية الغرب حتى على النصوص، والتوقيع فى أماكن متعددة من الغرب، باريس، ليدن، الفاتيكان، القاهرة، صيف ١٩٥٠، ربيع ١٩٥٢ انظر دراستنا: الفيلسوف الشامل، مسار حياة وبنية عمل فى حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٢٩٧ - ٣٩١.

(٢) وذلك مثل : أرنقش نصصوص خواتيم الحكماء ٢- اجتماعات الفلاسفة فى بيوت الحكمة فى الاعياد وتفاوض الحكمة بينهم ٣- آداب الفلاسفة المذكورين بالحكمة والمعرفة، آداب سقراط الحكيم، آداب افلاطون، آداب أرسطوطاليس ٤- رسالة أرسطو الى الاسكندر ٥- آداب ذيوجانس وفيثاغورس وهرمس وأوميروس واينسوس وسولون وبليناس وإقليدس ٦- سؤالات الفلاسفة وأوبتهم، مكاتبات الحكماء وأجوبتهم ٧- نوادر الفلاسفة ٨- آداب الفلاسفة ونوادرهم منسوبة الى الحق ٩- الكلم الروحانية فى الحكم اليونانية ١٠- أحاسن كلم النبى والصحابة والتابعين وملوك الجاهلية وملوك الاسلام والوزراء والكتاب والبلغاء والحكماء والعملاء ١١- مختار الحكم ومحاسن الكلم لأبى الوفا المبشر بن فاتك.

منتحلا، تأليفا لا نقلا. والفقرات طويلة وليست مجرد حكم وأمثال قصيرة. وأرسطو أديب يستشهد بأشعار أوميروس وليس فقط واضع المنطق. وكثير من النصوص وصايا متصلة غير متقطعة وأخرى متقطعة[1].

ونموذج آخر للانتحال، الاخراج اليونانى والتأليف الاسلامى، وصية أفلاطون فى تأديب الاحداث. وقد أحال اليها مسكويه فى تهذيب الاخلاق. وهى تجميع لنصوص وليست فقط أقوالا متناثرة. وقد تمت صياغتها أيضا طبقا لوصايا الشيخ للمريد فى النموذج الاسلامى. عباراتها طويلة. والأهم مضمونها وتقسيم الأخلاق طبقا للطبقات، العليا والوسطى والدنيا. فلكل طبقة أخلاقها. ويظل السؤال: ما مقياس الطبقة: المال أم السلطة، الاقتصاد أم السياسة؟ وهل العلماء طبقة؟ ويخاطب أفلاطون الأجيال القادمة بضرورة التوسط بين الأجيال وبين الطبقات، فيرقى الطبقة العالية، ويؤدب الطبقة الدنيا دون أن يتعسف مع الأولى أو أن يبكت الثانية. لا يكرم الأولى ولا يخيف الثانية، لا يتساهل مع الأولى ولا يقسو مع الثانية. يستعمل مقياسا واحدا للطبقتين المؤدِّبة والمؤدَّبة. وتنتهى الوصية بحمد الله على نعمته والصلوات على الرسول وآله الطاهرين. فالتربية عملية متواصلة بين الأجيال وعمل مشترك بين الحضارات. بدأها أفلاطون، واستمر فيها المسلمون، والمجال مازال مفتوحا. وليس عند المسلمين القول الفصل[2].

ورسالة أرسطوطاليس الى الاسكندر فى السياسة أيضا من المنتحلات. فى أولها التوقف عن الاعجاب بمناقب الاسكندر نظرا لتواترها فصارت معروفة ومشهورة. أما الجديد فهو موضع إعجاب بعد ظفر الاسكندر بدارا. وعند العامة لا يكذب ثناء، إحساسا بالانتحال. وتبدو بعض مصطلحات الموروث مثل النسخ، وبعض الخيال الشعبى فى تواتر الصورة المثالية للاسكندر فى الثقافة الشعبية عند العامة. وتتضمن دعاء يعقوب نبى الله مما يشير الى البيئة الدينية التى يتم فيها الانتحال، ونقل بطولة الأنبياء على بطولة الاسكندر. كما تنقد الرسالة المرأة كجزء من الثقافة الشعبية، ضلعة عوجاء فى حاجة الى استقامة ولو بالكسر. وتُذكر المصادر التى يتم منها الانتحال مثل الحسن بن ابراهيم الخالدى. وتنتهى الوثيقة بالملكية الشرعية وتواضع مالكها ورجاء الاحسان له والعفو عنه، والبسملة والحمدلة والثناء على الله والصلاة على النبى وآله الطيبين الأخيار[3].

---

(١) وصية أفلاطون لتلميذه أرسطو، ووصية أرسطوطاليس للاسكندر، ووصية فيثاغورس المعروفة بالذهبية، وذكر قابس الافلاطونى وبعض فصوص متقطعة وأقوال الاسكندر وسقراط تعود الى المقاطع المتصلة. ومن النصوص المتصلة آداب محكية عن الحكيم أرسطوطاليس، ومن الآداب أيضا، وصية لأفلاطون فى تأديب الأحداث ثم يعاد الى التقطع فى حوار بين أرسطو والاسكندر فى نص أقوال سقراط.

(٢) الحكمة ص ٢٧٠-٢٧٨.

(٣) المصدر السابق ص ٥/٦٢.

وما قيل على لسان قابس الأفلاطونى فى "أمر لوح وجد موضوعا فى هيكل زحل كان منسوبا الى رجل فيه يدل على الهدى" كأنه كتاب مستقل لشخصية تاريخية يونانية خيالها إسلامى[1]. يستعمل أسلوب المحاورات الأفلاطونية ويأخذ كنية الأفلاطونى للدلالة على اتجاه الفكر، الأفلاطونية الاشراقية، اليونانية الشرقية. واللوحة صورة فنية مثل الأناجيل بها عناصر الاخراج: رموز الدولة، فالمدينة رمز الدولة، والملك والحجاب والوزراء، ثنائية الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، النقاء والغواية، نساء فى الداخل ورجال فى الخارج، عضو الانثى بالداخل وعضو الرجل بالخارج، الصلة بين الفن والاخلاق، ويحيل الى موقف القرآن من الشعر. ويمكن وصف آليات الابداع، البداية اليونانية والنهاية الاسلامية، التاريخ اليونانى والدلالة الاسلامية، الأنا والآخر فى وضع اليونانيين فى مقابل الغرباء. الموضوع نفسه إسلامى، التصوير ووجوده فى الديانات القديمة، والمعركة حول الأيقونات فى القرن الخامس الميلادى وإن كان الاسلام قد قضى على الأصنام والتماثيل والتصاوير إلا أنه أبقى على الشعائر والحركات، وإن كان القسم مازال بحق هرقليس. وبالرغم من أن إيرقليس لم يشأ تفسير اللغز الا أن المترجم قدمه لما فيه من فوائد للعقل المؤيد للانسان، طالبا التوفيق والعصمة من الله. ويتم تحميل هذه اللوحة التى بها هذا اللغز بالمعانى الاسلامية مثل رفض النحت والشهوة والدنيا والمال والبنون والسلطة، ورفض الشره والشبق والملق والخداع والبذخ والنهب والسرقة والتعدى على الحرمات واليمين الكاذبة والسعى والنميمة، والدفاع عن الحسن والقبح العقليين، والدفاع عن المساجد والسقايات. وفى النهاية يتم مخاطبة القارىء ووصايته طبقا للأسلوب الاسلامى فى الفكر كتجربة مشتركة بين المؤلف والقارىء. المضمون أخلاقى اجتماعى، فردى أكثر منه اجتماعيا، على عكس حكمة الفرس التى يغلب عليها الطابع السياسى. فى ظاهرها يونانية وفى حقيقتها اسلامية[2].

و - **العرب والاسلاميون المحدثون**. أما حكم العرب فهى أكبر حكم الشعوب الأربعة. ولا يوجد تحيز خاص للعرب فى جدل الأنا الفارسى والآخر العربى بل تتساوى الشعوب

---

(١) الحكمة ص ٢٢٩/٢٥٦/٢٣١/٢٥٧/٢٣٨-٢٣٩/٢٦٢/٢٦٧.

(٢) وقد تم الترويج لقضية الانتحال في الشعر العربى فى الحياة العلمية والثقافية المعاصرة فى العشرينات فى مصر، تحت أثر الاستشراق الغربى، فالغرب مصدر للعلم وليس موضوعا للعلم، والنزعة التاريخية فى القرن الماضى وإثارتها بالنسبة للشعر اليونانى وللتوراة والانجيل وتحت أثر المدرسة الهيجلية عند شتراوس وحياة يسوع المسيح ثم تعميمها فى هذا القرن على الشعر العربى وعلى القرآن إثارة للذهن وتحريكا للمجتمع وربما طلبا للشهرة، تقليدا للغرب، وتعالما فى الشرق. انظر دراستنا: من الانتحال التاريخى إلى الابداع الحضارى، قراءة فى "الشعر الجاهلى" بعد سبعين عاما لطه حسين، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٢٥- ٤٩.

الأربعة. إنما يتم الحديث عنهم كغائب مثل الهند وفارس والروم. ولهم مرحلتان: ما قبل الاسلام في أمثال العرب وما بعد الاسلام فى أقوال الرسول والصحابة والصوفية. الرسول عربى، والاسلام عربى، والصحابة عرب مما قد يوحى ببعض الشعوبية المقلوبة. ومع ذلك فقد ذكرت حِكم أنوشروان مع حكم العرب بعد أن تم تعريبه وتعريب أقواله لدرجة أنها أصبحت عربية. وان وضع العرب بعد فارس والهند قد يعنى أن العرب ورثوا حضارة القدماء ثم صب ذلك كله فى الحضارة الاسلامية الحديثة.

وهى حكم متفرقة وقصيرة وأحيانا طويلة فى أربعة وعشرين مجموعة، كل مجموعة لها عنوان. نصفها من النص والنصف الآخر من الناشر من مضمونه. بعضها عام مثل حكم للعرب وأمثال سائرة وبعضها خاص يعبر عن المضمون مثل ذم الهدية. أكبرها الكلمات المتفرقة. عناوين البعض أسماء وأعلام مثل على، لقمان، قس بن ساعدة، أكثم بن صيفى، الحسن البصرى(١). لا فرق بين عربى ونصرانى فكلاهما عربى. ولا فرق بين جاهلى وإسلامى، بين ما قبل الاسلام وبعده وليس كما يشيع فى عصرنا من التعارض بين الجاهلية والاسلام.

وبالرغم من أن على بن أبى طالب عنوان لمجموعة إلا أن حكمه تظهر فى باقي المجموعات. ومن حيث الأهمية يأتى بعد الرسول مباشرة مما يدل على تشعبه فى الحكمة الشعبية وانتشاره فيها وتداخل الحضور الشيعى مع السنى مع ابراز صورته وصفاته الخاصة فى الثقافة الشعبية. ويثنى عليه بعبارة "عليه السلام" وليس "رضى الله عنه" أو "كرم الله وجهه". يظهر مع الرسول والصحابة والصوفية مما قد يكشف عن هوى التشيع، الرسول ثم الامام، وفارس مهد التشيع. وهو العربى الأول بعد الرسول بالرغم من تشيع فارس وسنة العرب. وأحيانا يذكر أمير المؤمنين عليه السلام دون ذكر اسم على مما قد يحدث خلطا بينه وبين جعفر الصادق. فهو أيضا يثنى عليه بعليه السلام(٢).

وتأتى حكم الحسن البصرى فى المقدمة حيث الكم والكيف بعد على بن أبى طالب كصوفى وليس متكلما. ثم تأتى أقوال الصوفية. فهم أقرب الفرق الى ضرب الأمثال واستعمال

---

(١) الحكمة ص ١٠٣-٢٠٨ وتشمل مرتبة طبقا لكم الصفحات: كلمات مفترقة(٢٧)، حكم للعرب وأمثال سائرة (١٣)، كلمات متفرقة(٨)، أحاديث نبوية(٤)، كلمات متفرقة(٦)، حكم للتابعين والحسن البصرى والصدر الأول، كلمات متفرقة،كلمات متفرقة(٥)، كلمات متفرقة (٤)، كلمات متفرقة (٣)، كلمات متفرقة، كلمات قيلت عن حضور الفرس، كلمات متفرقة، كلمات لبعض المتصوفة (٢)، من إشارات الصوفية، العقل والعلم والدين، الفاظ بعض الملوك والأدباء، من وصايا لقمان لابنه، ومن كلام الحسن البصرى، ومن حكم الغرب فى الجاهلية، من كلام أكثم بن صيفى، وصية الحكيم، فى ذم الهدية(١).

(٢) المصدر السابق ص ١١٠-١١٣/١٤٤/١٤٧/١٤٥/١٥٠.

الرموز دون غيرهم من المتكلمين والفقهاء نظرا لارتباط التشيع بالتصوف أم أن التصوف هو علم الأخلاق الاسلامية، أقوال للحجاج، ونصائح للحكم. فالأنبياء والملوك والصوفية والأدباء واللغويون والصحابة والخلفاء كلهم أصحاب حكم وأمثال فى الثقافة الشعبية ومعها حكايات ونوادر مثل تلك المنسوبة الى الفلاسفة والتى ترجمها حنين ويختتم بالحمدلة.

والموضوع الغالب عليها الأخلاق الاجتماعية، الكمال الفردى والاجتماعى، والاغتراب أى التوجه نحو الآخرة بعيدا عن الدنيا. أما السياسة، العنصر الغالب فى حكمة فارس، والجنس، العنصر الغالب فى حكمة الهند فنادران على عكس ما هو معروف فى ألف ليلة وليلة ربما لانتصار الدولة السنية التى لا تحتاج الى نصائح الملوك وربما خوفا من السلطان. وربما غاب الجنس لغلبة أقوال الصحابة والصوفية. كما تظهر قيم العلم والثراء على المستوى الانسانى وليس الاغتراب الدينى أو الدنيوى فى الجنس.

وتغيب الآيات القرآنية مع انها أيضا بلسان عربى مبين لا بمفردها ولا من خلال الأحاديث. وتبدأ الحكم عند العرب بالأحاديث النبوية(١). فالنبى عربى، وأوتى جوامع الكلم. وأحاديثه أمثال عربية محورة ومكملة ومتممة بالتصور الاسلامى مثل "انصرأخاك ظالما أومظلوما". وهى أحاديث تصور حياة العرب والبيئة البدوية بما بها من إبل ونخيل وخيل وكأنها أحاديث على نمط أمثال العرب. تتسم بالقصر حتى تصبح أمثالا يسهل تذكرها. ويمكن تصنيفها طبقا لموضوعاتها والفاظها. وكما بدأ مسكويه حكم العرب بأحاديث الرسول أنهاها بأشعارهم فى أنصاف أبيات. فالأحاديث مثل الشعر(٢). كما تذكر حكم الانبياء مثل وصايا لقمان لابنه بصرف النظر عن مصادرها اسلامية أو من الاسرائيليات. وكثير من الحكم غير مشخصة تذكر فقط أنها من كلام الحكماء أو الصوفية أو العرب فى الجاهلية أو من قديم كلام العرب أو العرب فقط أو الصوفية والنساك أو البعض أو مجرد مبنى للمجهول فى صيغة "قيل". وغالبا ما يستعمل العدد والاحصاء فى الحكم والأمثال وقسمة الناس والخصال، فضائل أو رذائل، قسمة ثلاثية أو رباعية أو خماسية والأغلب الثلاثية(٣). وتمتزج فى حكم العرب الواقع بالأسطورة، الحقيقة بالخيال، التاريخ بالانتحال كما هو الحال فى حكم الروم. فالانتحال ليس فى الوافد فقط بل فى الموروث أيضا لأن روح الابداع فى الحضارة. وتنسج الحكم والأقوال فى أنماط إسلامية مثل وصية قس بن ساعده لابنه على منوال وصايا لقمان لابنه(٤).

---

(١) حوالى ٧٢ حديثا.

(٢) الحكم ص ١٠٣/١١٠/٢٠٨/١٤٦-١٤٨/١٧١-١٧٣/١٩٥/١٥٢/١٩٧-٢٠٠.

(٣) السابق ص ١٩٥/٧٩/١٥٢/١٦١/١٦٩/١٩٥/١١٩/١٦٤/١٠٤/١٢٢/١٣١/١٠٨/١١٠/١٤٣/١٣١.

(٤) السابق ص ١٥٥-١٥٦.

أما حكم الاسلاميين المحدثين فانها استئناف لحكم العرب. والعنوان من الناشر مستقى من النص. والمحدثون من الفلاسفة والعلماء والباحثين من طلب العلم من الاسلاميين. فالاسلاميون ورثة العرب الذين ورثوا الروم الذين ورثوا الهند التى ورثت فارس. وهم فى نفس الوقت موروثون من أجيال جديدة من طلاب العلم. وتتضمن أقساما خمسة: وصية وفصلان غير منسوبين الى أحد ثم آداب ابن المقفع ووصاياه ثم كلام الفارابى من وصاياه. واكبرها كلام ابن المقفع ثم الفارابى. والخاتمة تضم ثلاث أقوال لأفلاطون والعامرى والجاحظ وقولا رابعا غير منسوب الى أحد. وأكبرها كلام العامرى، وكأن حكم المسلمين المحدثين من ثلاثة، ابن المقفع والعامرى والفارابى، والثلاثة من غير العرب[1]. وهى نصوص طويلة وليس مجرد مجموعة من الأقوال المتفرقة، من الحكمة الشعبية وليست من الحكمة العقلية الرفيعة للكندى وابن سينا. والعجيب أن تعود حكمة اليونان من جديد، أفلاطون نموذجا فى الخاتمة مع العامرى والجاحظ مما يدل على أن أفلاطون أصبح جزءا من الحكمة الشعبية، ولم يعد جزءا من الثقافة العالمة. قبل الجاحظ ثقافة العرب، وقبل العامرى ثقافة المسلمين. وقد اختارت الخاتمة ممثلا لحكمة اليونان وليس للهند أو فارس، ربما لبيان مدى التقارب بين المسلمين المحدثين واليونان بالرغم من أن مسكويه فارسى الأصل. والحديث عن طبقات الناس عند الفارابى تدل على رؤية صائبة لفكره كما عرضه فى آراء أهل المدينة الفاضلة. وربما السبب هو الخاتمة ببعض النوادر والحكايات لا يهم مصدرها، اليونان أوالعرب أو المسلمون المحدثون مما يدل على وحدة الحكمة الشعبية[2].

وابن المقفع فارس أو هندى الأصل[3]. واختياره من المسلمين المحدثين يدل على أن الثقافة الاسلامية الحديثة لها جذورها فى حكم فارس أو الهند. وهو مترجم "كليلة ودمنة" من الأدب الهندى، وعلم من أعلام الأدب العربى، ونموذج التقاء حكمة الشعوب. نصوصه مقتبسه من الأدب الكبير. فتجميع مسكويه من الفلسفة والأدب والشعر والتصوف. تغلب على حكمه السياسة، نصائح للوالى وللمواطن فى علاقاته مع السلطان والوالى. ولا توجد نصائح مباشرة للسلطان خوفا أو طمعا. والنصائح للوالى أكثر، وهى الوظيفة العامة والنصائح للمواطن عند السلطان، وعند الوالى وعند النساء. ولا توجد نصائح دينية. ويستعمل ابن المقفع السلطان بمعنى مجازى، سلطان البطن وسلطان اللسان وسلطان الفرج. السلطة هو

---

(١) من حيث كم الصفحات: آداب ابن المقفع ووصاياه (٣٤)، كلام الفارابى يعم نفعها من يستعملها من طبقات الناس (١٥)، وصية (٥)، فصل(٢)، فصل آخر (١)..

(٢) الحكمة ص ٢٨٥-٣٧٧/٣٤٥.

(٣) اسمه داذبه بن داذ حنش وسمى عبد الله، حكمة ص ٢٩٣.

اللفظ الموجه. قد تكون مصادر النصائح فارسية أو هندية أو نتيجة لتجارب ابن المقفع الخاصة ومحنة البرامكة[1].

ويحدث التراكم الفلسفى الداخلى باحالة مسكويه الى الفارابى فكلاهما فيلسوف الانسان وليس ابن سينا المتعالى عليه. الفارابى وسط بين الفلسفة المتعالمة والفلسفة الشعبية. وتتوجه وصاياه، وهو من أصل تركى صنو الفارسى، الى جميع طبقات الناس. فيحلل الأخلاق تحليلا طبقيا، أخلاق الطبقة العليا وأخلاق الطبقة الوسطى وأخلاق الطبقة الدنيا، العليا للقهر، والوسطى للنظام والقانون، والدنيا للطاعة أو المعصية للاستسلام أو الثورة. والغرض من هذا التقسيم الطبقى منافسة العليا، والفضل على الوسطى، وعدم الانحطاط الى الدنيا أى الصعود الاجتماعى للفرد وليس لاحداث تغير طبقى فى المجتمع. ويقوم التقسيم الثلاثى الاجتماعى الطبقى على قسمة أخلاقية ثنائية لقوى الانسان، العاقلة والبهيمية، وللقانون المحمود والمذموم، وللدين الله والعالم. أما السياسة فانها تأمل فى النفس وفى أحوال الغير، ﴿ وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾. وبصرف النظر عن الصحة التاريخية لهذا النص، تاريخيا أو منحولا، حرفيا أم معنويا، موجود أو ضائعا، كاملا أو ناقصا إلا أنه يعبر عن روح الفارابى وتصوره الهرمى للعالم[2].

وأما أبو الحسن العامرى (٣٨٠هـ) الذى يمثل مرحلة انتقال من الفارابى الى ابن سينا فتمثل آدابه ووصاياه حكمة المسلمين المحدثين، حملها المسلمون من أصل ثقافى فارسى يجمع بين الفلسفة والأدب مثل أبى حيان، وأقرب الى الأمثال والحكم القصيرة منه الى النثر والفقرات الطويلة، ضمن المشروع الحضارى العام لتحويل الموروث الى حكمة شاملة، تبدأ ببيان علل الديانة وتصحيح الاعتقاد والنسك العقلى والبرهان وخلق الافعال[3]. والنص مأخوذ من منتخب صوان الحكمة للسجستانى. فالحكمة الشعبية سلسلة واحدة تبدأ بالسجستانى (٣٣١ هـ) الى العامرى (٣٨٠هـ) الى التوحيدى (٤٠١هـ) الى مسكويه(٤٢٠هـ). وجزء منها بالفارسية. غايتها الدفاع عن الموروث ضد شبهات الملحدين واعتراضات الطبيعيين وشكوك

---

(١) النصائح للوالى (١٤)، النصائح للمواطن(٨)، عند السلطان (٣)، عند الوالى (١١)، للنساء (١)، الحكمة ص ٢-١٤/١/١٦/١٨/٢٠/٢٢-٢٥/٣٢٦.

(٢) الحكمة ص ٣٢٧-٣٤٢.

(٣) أهم مؤلفاته: الأمد على الأبد ٢- الإبانة عن علل الديانه ٣- الاعلام بمناقب الاسلام ٤- الارشاد لتصحيح الاعتقاد ٥- النسك العقلى والتصوف الملى ٦- الأتمام لفضائل الأنام ٧- التقرير لأوجه التقدير ٨- انقاذ البشر من الجبر والقدر ٩- الفصول البرهانية للمباحث النفسانية ١٠- الافصاح والايضاح ١١- العناية والدراية ١٢- الابحاث عن الأحداث ١٣- استفتاح النظر ١٤- الابصار والبصر ١٥- تحصيل السلامة من الحصر والأسر ١٦- التبصير لأوجه التعبير.

المتكلمين ومطاعن أعداء الدين. وهو الدور الذى يقوم به الفقهاء. وفى آخر الحكمة تظهر الأمثال والحكم والعبارات القصيرة[1].

ولم يشأ مسكويه ترك حكم الشعوب متجاورة ومتشابهة دون أن يبين طريق وحدتها وكشف اتفاقها اعتمادا على الموروث، تأملا فى النفس، واكتشافا لله، الاتجاه الى الداخل من أجل الاتجاه الى أعلى، "من عرف نفسه فقد عرف ربه"، ومن الخارج الى الداخل ﴿ وفى الارض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾، بعيدا عن رجال الدين، واقترابا من أهل الحكمة. وهنا يظهر فعل القول فى صيغة ضمير المتكلم المفرد "أقول". فالهدف هو تغيير العصر، ومن الانغماس فى العصر يتم اكتشاف النفس. والطريق هو جدل السلب والايجاب، الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، النفس والبدن، الروح والجسم، الله والشيطان، الطاعة والعصيان. وهى الثنائية الدينية التى تقوم عليها ديانات فارس، المانوية والمجوسية والزرادشتية والتى أصبحت أساس كل حياة دينية بما فى ذلك دين التوحيد. والحكمة طريق الى الله، ورأس الحكمة مخافة الله، والدين هو الحسنات وحسن النية، والقول والفعل، وليس دين العقائد والشعائر والحدود والنظم. الدين طهارة القلب، وتمثل الفضائل مثل العقل والعفاف والصبر والرجاء والدين والنصيحة، والبعد عن الرذائل مثل البخل والحسد، والسيطرة على الأهواء بدل ان يظفر الشيطان بها. إرادة الله من الناس أن يعرفوه، فان عرفوه أطاعوه. وارادة الشيطان من الناس أن يجهلوه، فان عرفوه عصوه. يحسن العاقل الثقة بالله، ولا بر أبلغ من الاخلاص والشكر لله، وتطهير النية من الفساد. رأس الفضائل طاعة الله، وإيثار الآخرة على الدنيا. ورأس الكبائر الاستهانة بحدود الله. يحصى العاقل مساوىء نفسه فى الدين والرأى والأدب، ويكملها بالعلم والدين والاخلاق. فى الحكمة الشعبية تتحول الفلسفة الى نصائح، والحكمة الى آداب، والنظر الى عمل، والعقل الى سلوك. وتنتقل من الخاصة الى العامة، ومن الدوائر المغلقة الى قارعة الطريق[2].

ثم يفصل مسكويه هذا التيار الدينى الصوفى الاشراقى الأخلاقى العملى فى الأصول الأولى للموروث، القرآن والحديث. ويختار منها ما يؤيد رؤيته واختياره، اكتشاف النفس من أجل اكتشاف الله، وهو ما عرف عند اليونان باسم الأفلاطونية[3]. كلام الله هو حديث النفس، والأحاديث النبوية يرويها القلب كما هو الحال عند الصوفية، وكأن مسكويه يكتب رسالة

---

(١) الحكمة ص ٣٤٧/٣٧٣-٣٧٥.

(٢) السابق ص ٢٣/٦٨/٣٠-٣١/٣٨/٤٠/٥٤/٥٧-٥٨/٦٣/٧١.

(٣) وعرفت فى الغرب باسم الأوغسطينية واستمرت فى العصور الوسطى عند القديس بونافنتورا، وفى العصور الحديثة على نحو عقلى عند ديكارت وكانط والمثالية الترنسندنتالية.

قشيرية أخرى، ويعتمد على تفسيرات الأئمة من آل البيت مثل محمد بن الحنفية وعلى مفسرين آخرين مثل سهل بن أسلم العدوى، ومجاهد، والحسن، وهشام بن عبد الملك، ويونس بن حبيب النحوى، وأبى يزيد البسطامى، والشبلى، وعبد الله بن مسعود، وعبد الملك بن مروان، فبعض الأمويين أتقياء. ويبدو التفسير أقرب الى التفسير بالمأثور حتى ولو كان تفسيرا مجازيا مثل ﴿ وأما السائل فلا تنهر﴾، أى السؤال ليس عن الطعام بل عن العلم. القرآن به السؤال والجواب، البداية والنهاية، هو النفس والله والعالم. والله عالم الغيب والشهادة، الآخرة مع الدنيا، العقل مع الحس. الغيب كل ما غاب عن الحس، غيب على العامة وشهادة للخاصة. ويأتى التفسير الباطنى للقرآن من الصوفية ومن مسكويه مباشرة ومن بعض الأمويين الأتقياء ربما كأحد وسائل المقاومة الشيعية للحاكم الأموى بسلاح لا يمكن رده، نفس السلاح الذى تعتمد عليه شرعية السلطة[1].

وتدور معظم الأحاديث حول نفس المحاور الثلاثة: معرفة النفس، معرفة الله، ثم معرفة المجتمع والدنيا، علاقة الانسان بنفسه أى العمق، ومعرفة الانسان بالله أى التعالى الرأسى، ثم معرفة الانسان بالآخرين أى التعالى الأفقى. ومع معرفة النفس يظهر التفسير الصوفى للأحاديث، من معرفة النفس الى معرفة الله، ومن معرفة الله الى السعادة. فالانسان موقف بينه وبين الله فى الزمان. قوة النفس اطمئنان. وبلاؤها تذهبه العافية من الله والزهد طريق الى الله والى الناس. والعبادة طريق الى الجنة. والوحى ليس لجمع المال بل للتسبيح والسجود. وغض النظر طريق الى التقوى على عكس حكمة الهند. فالمرأة ليست فقط موضوعا بل ذات. والسلطان ظل الله فى الأرض يأوى اليه المظلوم. إن عدل وجب على الرعية الشكر، وإن ظلم وجب عليها الصبر طبقا للأموية وطاعة الحكام فى الثقافة الشعبية. ولا يعتمد مسكويه على أحد فى تفسير الأحاديث أو صحتها فكلها صحيحة وواضحة[2].

أما التعالى الرأسى فانه فى الظاهر دينى وفى حقيقته كمال فردى واجتماعى، إذ لا يمكن الفصل بين التعالى الرأسى والتعالى الأفقى، بين الايمان الدينى والكمال الخلقى الفردى والاجتماعى. فى التعالى الرأسى ينزل الكرم والجود، ويعطى الثواب، ويوفق للطاعة والمغفرة، والتذكر بالموت، والشكر لله وكأننا فى أحوال الصوفية ومقاماتهم. عندئذ يصبح الدين تقوى باطنية وحسن طوية بعيدا عن الشعائر والطقوس والمراسم، السمات المعروفة فى الدين الشعبى. وأحيانا يقصر الحديث كالمثل، وأحيانا يطول كرواية مما يفقدها قيمتها فى

(١) الحكمة ص٢٣/١١٢/١١٤/١١٨-١١٩/١٢٣/١٢٦/١٣٤/١٣٦/١٤٩/١٦١-١٦٢/١٦٥/١٧٥/١٨٤/١٩٢/٣٧٥.

(٢) السابق ص ٢٣-٢٤/١١٨-١١٩/١٦١/١٧٩.

الأثر الشعبى المباشر. وتختلط الأحاديث بالأقوال المأثورة. وتروى بلا إسناد ودون حكم على درجة صحتها. والعدد والاحصاء فيها قليل. ومن ثم يصعب استيعابها وتذكرها[1].

أما الكمال الفردى فان الاحاديث فيه تركز على يقظة الشعور وطلب العلم وتحقيقه فى العمل والتعبير عنه بسحر البيان، الكمال البدنى من حيث الصحة ثم الفعل والتخلص من الرذائل، البخل والذل، ثم مجاهدة النفس، الدنيا والبخل، ومعرفة قدر الرجال والكمال الخلقى، والتخلى عن الدنيا، والحنث باليمين. والأحاديث أيضا غير مسندة، ولا تعرف درجاتها من الصحة. وشكلها الأدبى الغالب هو الجملة الخبرية. ويتطلب الكمال الفردى نوعا من التأويل، وتجاوز الظاهر الى الباطن وما يرمز الى ذلك من حياة البدو ومثل الخيل والنخل، بطون الخيل وظهورها وجذور النخل وثمارها، والقلة الخيرة والكثرة الضالة، والسهر والنوم، والعقل والايمان[2].

ويضم الكمال الاجتماعى عدة أحاديث تبدأ بالكمال الفردى ثم بالكمال الأسرى ثم بالكمال الاجتماعى. ويتمثل الكمال الفردى فى الكرم وقول الخير أو الصمت وخشية الله والعلم والعدل والشكر. وتبين عدة أحاديث مدى التراحم الأسرى، الأخ بأخيه، حقيقة أم مجازا، والانسان بمن يعول ، والاحترام الواجب لرب الأسرة، والتحرر من سلطة الولد بحيث لا يبحث على الجبن والبخل وطاعة الامهات، واحترام الاخوات، وتربية الولدان، وصلة الرحم، ورعاية الصبيان. والمجموعة الثالثة للكمال الانسانى رعاية الامة، وضرورة الأمانة، وغض الأبصار، ورد السلام، وهدى الضال، وعون الضعيف، وعبادة الله، والاعتصام بحبله، وعدم التفرق، والنصيحة لولاة الأمور، وكراهية القيل والقال وكثرة السؤال وإضاعة المال، والتهادى من أجل المحبة، والمصارحة من أجل البقاء، ورحمة الأعزاء بعد ذل، والفقراء بعد غنى، والعلماء بعد جهل، والحب المتبادل، ودور الأجيال المتعاقبة، والخدعة فى الحرب، وهناك مجموعة أخيرة من الأحاديث توجه علاقة الانسان بالعالم وبالمال حتى لا يخرج عن حدود التعفف. فلا عيب فى فقر التاجر الصديق. ولا حاجة لما يزيد عن الطعام واللباس والصدقة، وأهمية الفضل للناس وإيتاء الزكاة. وتذكر الاحاديث دون تبويب ودون تفسير وكأنها أمثال شعبية. لا تسند ولا تبين درجة صحتها، ولا يُنقد متنها مثل "علق سوطك حيث يراه أهلك" والذى يتعارض مع أحاديث الرحمة والتعاطف بين أفراد الأسرة [3].

---

(١) التعالى الرأسى ١٤ حديثا، الحكمة ص ١٠٥/١٠٨-١١٠.

(٢) الكمال الفردى ٢٢ حديثا، السابق ص ١٠٣-١٠٩.

(٣) الكمال الاجتماعى ٣٤ حديثا السابق ص ١٠٣-١٠٩.

ولا يقتصر على الاستشهاد بالقرآن والحديث بل يمتد الاستشهاد الى ما وراء ذلك بنصوص الوحى القديم. فالحكمة الخالدة واحدة. والوحى واحد، لا فرق بين أنبياء العهد القديم ونبى العهد الجديد وخاتم الانبياء لمعرفة النفس واكتشاف الله استئنافا لروح إخوان الصفا ولمقاصد الصوفية. والترجمة العربية القديمة عن اللغة الأصلية أفضل من الترجمات اللبنانية الحديثة عن اللغات الأوربية. وأحيانا يتم التمييز بين الوحى القديم من ناحية، والتوراة والزبور من ناحية أخرى. ويتم عرض ذلك كله داخل حكم العرب قبل الاسلام وبعده. كما تتم الاحالة الى الكتب المنزلة. والمعنى المذكور وارد فى عديد آخر من النصوص الدينية والدنيوية، الالهية والبشرية[(١)].

ويخص السيد المسيح عيسى بن مريم بأقوال منه فى معرفة النّفس وإنقاذها أفضل من كسب العالم وخسارة النفس، وعدم النطق الا بالخير، وعدم الاستعجال بالأجر فى الدنيا، وعدم الارتباط بأى شىء فيها حتى ولو كانت قطعة حجر. وكل ذنب يغفر لصاحبه. ومن يستبطىء الرزق يفتح الله عليه الدنيا. فليس لرجل من قلبين فى جوفه. الغنى يخاف الموت، والفقير يطلبه ويشتاق اليه[(٢)].

وأحيانا يذكر بعض الأنبياء على الاطلاق دون تحديد من الوحى القديم أو من الوحى الجديد عن اعتراض الانسان اذا ما استخار الله واستجاب الله لاستخارته واختار، وأن من قصد الله وصل اليه. وأحيانا يتحدد النبى داود حين يطلب الله منه أن يطهر ثيابه الباطنة لا الظاهرة. فالجنة خير من الدنيا، وكشف الحجاب أفضل من الجنة. وبشرى للمذنبين لأن الله يغفر لهم، وانذار للصديقين لو دخلهم العجب والخيلاء بأعمالهم. كما يقبل الله الثورة على الأنبياء ونقدهم احتراما لاختيار الانسان الحر وتصديقا للنبى. كما أوحى الله لبعض الأنبياء وحدة الدين والعقل والعلم أى الوحى والعقل والطبيعة. واختيار العقل وحده يرفع الدين والعلم، ويكون بلا وحى وبلا طبيعة، بلا ضمان وبلا موضوع. لذلك لا يتفق العقل والسكر. فالسكر يذهب العقل ويقضى عليه. وواضح أنها كلها أقوال منتحلة بدليل عدم تحديد الأنبياء والكتاب وإنما هى معانى وقيم إسلامية على لسان السلطة النبوية[(٣)].

---

(١) السابق ص ١١٤/١٥٤/١١٩/١٢١-١٢٢/١٢٥.

(٢) السابق ص ٢٤/١٢٣/١٢٥/١٢٩/١٣١/١٥٦/١٧٠/١٨٠/١٩٢.

(٣) السابق ص ١١٤/١٤٢-١٤٣/١٢٠-١٢١.

المحتويات

البـــاب الأول

العـــــرض

الفصــل الأول

العرض الجزئى والعرض الكلى

الموضـــــوع	الصفحــة
أولاً: العرض الجزئى	١١
ثانياً: العرض الكلى	١٣
١ ــ عرض المذهب	١٣
٢ ــ جمع المذهبين	٢٠
٣ ــ ضم المذهبين فى تصور ثالث	٣٣
أ ــ تحصيل السعادة	٣٤
ب ــ فلسفة أفلاطون	٤٧
جـ ــ فلسفة أرسطو	٥٣

الفصـل الثانى

العرض النسقى

الموضـــوع	الصفحـة
أولاً: العرض النسقى المنطقى (ابن سينا، أبو البركات)	٦٧
١ ـ الموسوعات الثلاث (ابن سينا)	٦٧
٢ ـ الوافد فى المنطق	٦٨
٣ ـ الوافد فى الرياض	٨٤
٤ ـ الوافد فى الالهالت	٩٧
٥ ـ الموروث	١٠١
أ ـ التمايز بين الأنا والآخر	١٠١
ب ـ اللغة والبيئة العربية	١١٢
جـ ـ الموروث الدينى	١١٨
٦ ـ آليات العرض النسقى المنطقى	١٣١
٧ ـ المعتبر فى الحكمة (أبو البركات البغدادى)	١٣٨
٨ ـ مقاصد الفلاسفة (الغزالى)	١٤٩
ثانياً: العرض النسقى الشعبى (إخوان الصفا)	١٥٢
١ ـ الفكر الجماعى	١٥٢
أ ـ الخصائص والألقاب	١٥٦
ب ـ الرسائل	١٦٣
٢ ـ الوافد	١٦٣
أ ـ حكماء اليونان	١٦٩

ب ـ المؤلفات والفرق ١٧٦
جـ ـ رساة الجامعة ١٧٦
٣ ـ الموروث ١٨١
أ ـ اللغة والشعر والثقافة العربية ١٨١
ب ـ القرآن والحديث ١٨٨
جـ ـ آيات النسق ١٩٤
د ـ الأحاديث ٢٠٦
هـ ـ رسالة الجامعة ٢١٥
و ـ قصص الأنبياء ٢٢٣
٤ ـ آليات العرض النسقي الشعبي ٢٤٥

الفصـــل الثالث

العرض الأدبى

الموضـــــوع | الصفحـــة

أولا: الفلسفة الأدبية (أبو حيان) ٢٥٣
١ ـ الفلسفة والأدب.................... ٢٥٣
٢ ـ الوافد والموروث ٢٥٧
أ ـ المقابسات ٢٥٨
ب ـ الهوامل والشوامل ٢٦٧
جـ ـ الصداقة والصديق ٢٧٥
د ـ الامتاع والمؤانسة ٢٨٠
هـ ـ الاشارات الالهية ٣٠٢
٣ ـ آليات الابداع ٣٠٤
ثانيا: الحكمة الشعبية (مسكويه) ٣٠٩
١ ـ الوافد الشرقى ٣٠٩
٢ ـ ثقافات الشعوب ٣١٥
أ ـ الدوائر الحضارية الخمس ٣١٥
ب ـ الوافد والموورث ٣١٧
جـ ـ آليات الابداع ٣٢١
د ـ الوافد الشرقى (فارس والهند) ٣٢٤
هـ ـ الوافد الغربى (الروم) ٣٢٧
و ـ العرب والاسلاميون المحدثون ٣٣١

* * *

* لنفس المؤلف *

أولا: تحقيق وتقديم وتعليق:

١- أبو الحسين البصرى: المعتمد فى أصول الفقه، جزءان، المعهد الفرنسى بدمشق ١٩٦٣-١٩٦٥.

٢- الحكومة الاسلامية للامام الخمينى، القاهرة ١٩٧٩.

٣- جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للامام الخمينى، القاهرة ١٩٨٠.

ثانياً: إعداد واشراف ونشر:

١- اليسار الاسلامى، كتابات فى النهضة الاسلامية، العدد الأول، المركز العربى للبحث النشر، القاهرة ١٩٨١.

ثالثاً: ترجمة وتقديم وتعليق:

١- نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط (المعلم لأوغسطين، الايمان باحثا عن العقل لأنسليم، الوجود والماهية لتوما الاكوينى)، الطبعة الأولى، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية ١٩٦٨، الطبعة الثانية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٢- اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الطبعة الأولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثانية الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.

٣- لسنج: تربية الجنس البشرى وأعمال أخرى، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٤- جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

رابعاً: مؤلفات بالعربية:

١- قضايا معاصرة، الجزء الأول، فى فكرنا المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٧.

٢- قضايا معاصرة، الجزء الثانى، فى الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٨.

٣- التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة الأولى المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧.

٤- دراسات اسلامية، الطبعة الأولى، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

٥- من العقيدة إلى الثورة، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات) الطبعة الأولى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

٦- دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨.

٧- الدين والثورة فى مصر (١٩٥٢ - ١٩٨١)، (ثمانية أجزاء)، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

٨- حوار المشرق والمغرب، توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠ (بالاشتراك مع محمد عابد الجابرى).

٩- مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.

١٠- هموم الفكر والوطن (جزءان)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، حـ١ التراث والعصر والحداثة، حـ٢ الفكر العربى المعاصر.

١١- الدين والثقافة والسياسة فى الوطن العربى، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

١٢- جمال الدين الأفغانى، المائوية الأولى (١٨٩٧ - ١٩٩٧)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

خامساً: مؤلفات بالفرنسية والانجليزية:

1- Les Méthodes d'Exégèse essai sur La science des Fondements de la Compréhension, ilm usulal – Fiqh, le Caire, 1965.

2- L'exégèse de la phénoménology, l'état actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénoméne religieux (Paris, 1965). Le Caire, 1980.

3- La phénoménologie de L'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (Paris, 1966), Le Caire, 1988.

4- Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianty and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1977.

5- Islam in the modern world, 2 vols, Anglo-Egyptian Bookshop Cairo, 1995.

هذا الكتاب

من النقل إلـى الإبـداع أول محاولـة حديثـة لاعـادة بناء علوم الحكمة القديمة مبينا نشأتها وتطورهـا بمنهـج تحليل المضمون رداً علـى شبه التبعيـة لليونـان والنقـل عنهم وعن الرومـان غربـا، وعن فـارس والهند شرقاً فـى ثلاثة مجلدات الأول **النقل**، الثانى **التحول**، الثالث **الإبداع**.

وهذا المجلد الثانى **التحول** يصف مسار التحول فى النص الفلسفى من النقل إلـى الإبـداع، وتصنيفـا لـه فـى أنواع أدبية اعادة الاتزان له واكماله، ثم التراكم الفلسفى وبداية الوعى التاريخى المستقل.

وهذا الجزء الأول **العرض** يتضمن ثلاثة أنواع مـن العروض : العرض الجزئى لبعض الأعمال كنـوع مـن التمرين الفلسفى، ثم العرض الكلى للمذاهب جمعاً بينهـا فى رؤية متكاملة، ثـم العرض النقـى بنوعيـه المنطقـى الصـورى، والشـعبى الحـى، ثـم العـرض بيـن الخاصـة والعامة.

أحمد غريب